

दो शब्द

प्रस्तुत पुस्तक तुलसीदास पर लिखे गए आलोचनात्मक निबन्धों का सफलन मात्र है। इस सफलन में दो अप्रकाशित निबन्ध संगृहीत हैं जो विशेष रूप से लिखवाए गए हैं। डॉ० 'कमलेश' ने तुलसी-साहित्य के आधार पर इनकी जीवनी पर आलोचक डालने का प्रयास किया है और श्री मोहन राकेश ने तुलसी-सम्बन्धी प्रचलित धारणाओं का मूल्यांकन किया है। हसी के हिन्दी विशेषज्ञ प्रो० वाराणिकोव का तुलसी के दार्शनिक विचारों पर निबन्ध, जिसका हिन्दी रूपांतर डॉ० केसरीनारायण ने किया है, एक नवीन दृष्टिकोण का परिचायक है। इस प्रकार तुलसी-सम्बन्धी आलोचनात्मक साहित्य को, जो पाठकों के लिए उपयोगी सिद्ध हो सकता है, इस पुस्तक में एकत्र किया गया है।

—इन्द्रनाथ मदान

निबन्ध-सूची

तुलसीदास : एक सर्वेक्षण	: डॉ० इन्द्रनाथ मदान	६
तुलसी-साहित्य में उनके जीवन का प्रतिबिम्ब	: डॉ० 'कमलेश'	४१
तुलसीदास : युग	: डॉ० भगीरथ मिश्र	७४
तुलसी का काव्य-सौंदर्य	: डॉ० श्यामसुन्दर दास	६१
तुलसी का लोक-धर्म	: आचार्य रामचन्द्र शुक्ल	११५
तुलसी के दार्शनिक विचार	: प्रो० वाराहिकोन	१३०
तुलसी की मौलिकता	: डॉ० रामरतन भटनागर	१६४
तुलसी का साहित्यिक उपहार	: डॉ० राजपति दीक्षित	१६२
तुलसी का समन्वयवाद	: डॉ० विमलकुमार	२१६
तुलसी : आपेक्षिक मूल्य	: श्री मोहन रावेरा, पृष्ठ० ५०	२३१

तुलसीदास : एक सर्वेक्षण

पन्द्रहवीं, सोलहवीं और सत्रहवीं शताब्दी का समय, जिसे हमारे साहित्य के इतिहास में भक्ति-काल कहा जाता है, साहित्य की दृष्टि से भले ही स्वर्णयुग हो, लेकिन राजनीतिक और धार्मिक दृष्टि से पूर्ण पराजय का काल था। शक्ति के अभाव में एक विदेशी जाति की सभ्यता और सस्कृति के प्रति हिंदुओं के अप्रभुत्वपूर्ण का परिणाम यह हुआ था कि हिंदू-धर्म, हिंदू-जाति, हिंदू-सस्कृति और हिंदू-सभ्यता की रक्षा का कोई साधन शेष नहीं था। लोगों में इतना साहस नहीं था कि वे संगठित होकर खड़े हो और धर्म के ऊपर होने हुए कुठाराघात का सामना करें। भक्ति-काल में शक्ति के प्रयत्न शासकों की ओर से अवश्य किए जा रहे थे, परन्तु वे प्रयत्न पराजित हिंदू-जाति को सान्त्वना और आश्वासन देने में असमर्थ थे। हिंदू जले हुए थे, अतः जो भी प्रयत्न शासकों की ओर से उनकी तुष्टि के लिए किए जाते थे, वे ही उन्हें आशंका और भय उत्पन्न करने वाले प्रतीत हों, यह स्वाभाविक ही था। फिर एक वेद-विहित धर्म को अपदस्थ कर वह नई जाति शासक बनी थी और अपने धर्म की जड़े अधिकाधिक गहरी करती जाती थी, इससे हिंदुओं में और भी घृणा का भाव था, जो भीतर ही भीतर गीली लकड़ी की तरह सुलग रहा था। उस समय देश में दमशान की शक्ति व्याप्त थी। ऐसे निस्तब्ध और भयानक वातावरण में जन-साधारण के हृदय-कमल मुरझाए हुए थे। यह स्थिति दोनों ही जातियों के लिए हानिकर थी। अतएव कुछ सन्त-महात्माओं ने इसका

अनुभव लिया कि अब समझाते वा मार्ग ही श्रेयस्कर है । उन्होंने भक्ति की घमृतमयी धारा बहाकर धार्मिक विद्वेष की अग्नि से जलते हुए हृदयों को शीतल किया । इनमें दो प्रकार के भक्त थे । एक तो वे जो सामान्य मानव-धर्म को मानने वाले थे । और दूसरे वे जो भारतीय परम्परा की ओर उन्मुख थे । पहले प्रकार के महात्माओं को हिंदू या मुसलमान दोनों में से किसीके प्रति पक्षपात नहीं था । यद्यपि वे मुसलमान थे तथापि उनमें मानव-मान के प्रति प्रेम और सद्भावना थी । वे चाहते थे कि किसी प्रकार यह घृणा और द्वेष की भावना, जो निरन्तर जीवन में कटुता को रही है, कम हो । इसलिए उन्होंने मानव की वृत्तियों की पवित्रता को श्रेष्ठता वा आधार बताया और प्रेम पर अत्यधिक जोर दिया । उन्हें न तो हिंदू-धर्म की रक्षा की चिन्ता थी न इस्लाम के प्रचार की धुन । वे इन सबीएँ धेरो में बंधकर नहीं चलते थे । इसका एक कारण यह भी था कि वे महात्मा निम्नवर्ग से आए थे और उन्होंने विशेष शिक्षा-दीक्षा भी प्राप्त नहीं की थी । केवल अपनी आत्मा की निर्मलता और भव्यता पर उन्हें विश्वास था और उसीके बल पर वे ऐसा काम करने चले थे जिसे शासन-सत्ता भी करने में असमर्थ थी । उन्होंने अपने-आपको जनता के साथ मिलाकर और जीवन को आदर्शमय बनाकर मानवता का उपदेश देना आरम्भ कर दिया । अपनी सच्चाई के कारण दोनों जातियों में वे प्रतिष्ठित भी हुए और दोनों धर्मों की सामान्य बातें लेकर एक नए धर्म का निर्माण किया, जिसमें ईश्वर का स्वरूप हिंदुत्व और इस्लाम दोनों से भिन्न था । उन्होंने मुसलमान होते हुए भी ऐसा इसलिए किया था कि वे मानव-मान के सच्चे हितैषी थे, उनमें इतना साहस न था कि भक्ति में ईश्वर के उस समुल्लेख रूप की स्थापना करते जो अत्याचारियों का नाश करने वाला है, इसलिए उन्हें निर्गुण ईश्वर की सृष्टि करनी पड़ी, जो भक्ति का विषय नहीं बन सके । यही कारण है कि कबीर जैसे उच्च कोटि के महात्मा का क्रांतिकारी व्यक्तित्व अपने समय में ही अधिक प्रकाश पर सना और उनका पन्थ आगे न बढ़ सका । जादसी का प्रभाव तो

बबोर से भी बम रहा । यह स्वाभाविक भी था, क्योंकि उन सन्तो की दृष्टि में धार्मिकता ही हिन्दू-मुस्लिम बंमनस्य की जड में थी । वे सांस्कृतिक और सामाजिक धरातल पर उतरकर नहीं सोच सकते थे । बारण, न तो उनके ऐसे मस्तरार थे, न वे उस मस्त्रुति या समाज के अङ्ग थे जिसका अस्तित्व सतरे में था । एक प्रकार से वे लोग तटस्थ और किसी घट में बहिष्कृत-से थे, जिन्हें सस्त्रुतहृदय और सस्त्रुतमस्तिष्क की स्वीकृति नहीं मिली थी । अतः वे तत्कालीन परिस्थितियों में व्याप्त निराशा को तो दूर कर सके लेकिन आगे बढ़ने के लिए उत्साह न दे सके ।

जीवन में उत्साह का संचार करने में दूसरे प्रकार के भक्तों को सफलता मिली । ये भक्त पन्था के प्रवर्तक न होकर भारतीय सस्कृति की रक्षा के लिए धार्मिक आधार पर क्रांति करने वाले वेद-शास्त्रों के पण्डित और तत्त्ववेत्ता आचार्यों द्वारा संचालित सम्प्रदायों के स्तम्भ थे । इन सम्प्रदायों में सन्तमार्ग से तत्त्वतः भेद यही था कि ये जिनके द्वारा चलाए गए थे, वे हिन्दू-समाज के उच्च वर्ग के व्यक्ति थे और उन्हें समाज ने प्रतिष्ठा दी थी । बल्लभाचार्य और रामानुजाचार्य जी ऐसे ही व्यक्ति थे, जिन्होंने कृष्ण और राम को बिष्णु का अवतार बनाकर हिन्दू-जनता की सुप्त भावनाओं को जगाया और उनके हृदय में आशा का संचार किया । इनमें भी सूरदास जी ने केवल बालकृष्ण की माधुरी और सुन्दरता के गीत गाए, जिससे जीवन में हर्ष और आनन्द का संचार हुआ और जनता भगवत्-लीला के श्रवण, कीर्तन और स्मरण में डूब गई । परन्तु शिशु के साथ जी बहलाया जा सकता है, क्रीडा की जा सकती है । गम्भीर मन-स्यामा और समाजोपयोगी कार्यों के लिए उससे प्रेरणा नहीं ली जा सकती, जो जीवन की सफलता के लिए अतीव आवश्यक है । बालकृष्ण की जो उपासना सूर के द्वारा व्रजभाषा का शृंगार करती हुई जनता तक पहुँची उसमें जीवन का एकांगी दृष्टिकोण था—केवल लोकरजन । भगवान् के लोक रक्षक स्वरूप की स्थापना के लिए अभी अवकाश था । प्रातः स्मरणीय गोस्वामी तुलसीदास जी ने इस कार्य के लिए भगवान् राम

के मर्यादाशील जीवन को अपनी वाणी का विषय बनाकर, जीवन की व्यापक अभिव्यक्तता की ओर आदसों और कर्तव्यों का भक्ति में इस प्रकार समावेश किया कि हिंदू-धर्म, हिंदू-जाति, हिंदू-सम्यक्ता और हिंदू-संस्कृति, तात्पर्य यह कि समग्र हिंदुत्व की भावना एकदम सजीव हो उठी। तुलसीदास जी का व्यक्तित्व इतना सर्वग्रासी है कि वे एक ही साहित्य-शिरोमणि, राजनीति-विशारद, धर्म-मस्थापक समाज-सुधारक और युग-निर्माता है। अकेले उन्होंने ही हमारे जीवन की सभी दिशाओं को घेर लिया है और हम आज ही नहीं, सदैव उनके ऊपर गर्व करते रहेंगे। यदि अंग्रेज शेक्सपियर पर इतना अभिमान करते हैं कि वे उनके लिए अंग्रेजी साम्राज्य को भी छोड़ने के लिए तैयार हैं तो भारतीय भी तुलसीदास के ऊपर सर्वस्व निछावर कर सकते हैं। तुलसीदास और भारतीयता पर्याय-वाची शब्द हो गए हैं। उनकी वाणी में वह श्रोज, वह प्रभाव और वह प्रेरणा-शक्ति है कि वे हमारे जीवन के कण-कण में व्याप्त है। राजा से लेकर रङ्ग तक और महलों से लेकर भोपड़ियों तक सर्वत्र राम नाम की सीतल छाया में हिंदू हृदय अपने जीवन की निराशा, असफलता और सामर्थ्यहीनता छोड़कर नव-जीवन की अभूतपूर्व शक्ति पाता है, इसका एकमात्र श्रेय उसी महात्मा तुलसीदास को है।

अब हम उन कारणों और परिस्थितियों को भी देखें जिन्होंने उस महात्मा के जीवन में इतना महत्वपूर्ण कार्य करने की प्रेरणा दी और उन्हें अपने युग का सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति बना दिया। इस संध में सत्र से पहली बात तो यह है कि वे महात्मा दीशवावस्था से ही सामाजिक प्रतिष्ठा से वंचित रहे थे। माता-पिता ने उनको जन्म के बाद ही छोड़ दिया था। 'वे चार बनों को ही चार फल समझते थे।' जन्म हुआ उच्चकुल में हुआ था, लेकिन दरिद्रता के कारण वे अपने को 'मगन' कुल का समझा करते

१—मातु पिता जग नाथ तज्यौ विधिहु न लिखी कहु भाल भलाई ।

२—आरे ते लग्यत बिलगत आर-आर दोन,
जानत हो चार फल चार ही धनन को ।

थे ।^१ वचन में ही उन्हें मनायावस्था का अनुभव हो गया था । उस अवस्था में ही उन्होंने गुरु ने रामरक्षा सुनी थी परन्तु उस समय 'अचेत' होने के कारण उसका महत्व नहीं समझ सके थे ।^२ उनका जीवन बराबर अस्तव्यस्त बना रहा । वह अस्तव्यस्तता उनकी स्त्री के कारण दूर भी हुई लेकिन कुछ ही दिन के लिए । कारण, उसमें वे धुरी तरह प्राग्वण थे और क्षण भर को भी उनका वियोग नहीं सह सकते थे । तभी एक बार जब वह अपने पिता के यहाँ चली गई थी तो वे उसी समय उठते पीछे चले गए थे । उस समय उस नारी की उपदेशमयी बाणी ने तुलसीदास का जीवन ही बदल दिया । वचन में गुरु से रामरक्षा सुनने पर चाहे वे अचेत रहे हो लेकिन यौवन-काल में अपनी प्रियतमा की पट्टरार यावर उन्हें चेत हो गया ।^३ विद्वान् कहते हैं और प्रमाण देने हैं कि उनके वाक्य-गुरु और दीक्षा-गुरु नरहरि तथा दोषसनातन थे । हम विद्वानों की बात को महत्व न देने की घृष्टता नहीं करते, लेकिन इतना अवश्य कहेंगे कि हमारी दृष्टि में उनकी स्त्री ही उनकी एवमात्र गुरु थी । यदि उसके द्वारा उनको आत्मबोध न हुआ होता, उसके कारण राम-नाम में उनकी रुचि न हुई होनी तो तुलसीदास का आज वही पता ही न होता । तुलसीदास जी, तुलसीदास बन गए । यह सब उस तपस्विनी नारी की ही कृपा का फल है, जिसने अपने सुख-दुःख की चिन्ता न की और समाज की मर्यादा को भंग करने पर तुलसीदास जी को इस प्रकार घुरा-भसा

१—दियौ सुकुल नाम सरार सुन्दर हेतु नो फल चारि को ।

चायौ कुल मगन बधावनी बजायौ सुनि, भयौ परिताप पाप जननात्मक को ।

२—मैं पुनि निन गुरु मन सुना, कथा सो सुकर खेत ।

सुगुमी नहि तस बाणिपन, तब अनि रहेहु अचेत ॥

३—लान न आवत आप को, दौरे आएहु साथ ।

धिक पिकु ऐमे प्रेम को, कहा कहाँ मैं नाथ ॥

अस्थि चरम मय देह मम, तामें ऐसी प्रकृति ।

होनी जो कह्यु राम में, होति न तो भव-भीति ॥

कह दिया । भग्यदावाद की तुलसी में जो कुछ अधिपत्ता है, उसका सूत्र यही खोजना चाहिए, उसने लिए अन्यत्र भटकना आत्मवचना है और कुछ नहीं ।

स्त्री की उपदेशमयी वाणी से चोट खाकर वे महात्मा जीवन भर के लिए विरक्त हो गए । वैराग्य लेकर उन्होंने समस्त तीर्थों और पवित्र पुरियों की खाव छापी । अधिवास समय अयोध्या, काशी और चित्रकूट में बिताया और गंगा के किनारे बैठकर राम-नाम की साधना की ।^१ इस साधना में केवल आत्म-सुष्टि की ही भावना नहीं थी, उनमें लोक-कल्याण की भी भावना थी । तभी तो उन्होंने भ्रमण द्वारा, पंडितों और माधु-सन्तों के सत्संग द्वारा तथा वेदशास्त्र और पुराण-उपनिषदों के परायण द्वारा ऐसी उत्कृष्ट कोटि की 'राम-रसायन' तैयार की कि जिसे सेवन करने हिन्दू-जाति विदेशी सम्प्रदाय के महारोग से सदैव के लिए मुक्त हो गई और आज भी जिसके प्रभाव से उसका अपनापन जीवित है । लेकिन तुलसीदास जी का यह वैराग्यमय जीवन था, उसमें कष्टों और भावतियों की कमी नहीं थी । वे रोगों, दुर्जनों और दुर्दिनों से घिरे थे और पीड़ा से उनका शरीर जर्जर था तो भी उनका आत्मविश्वास बड़ा उच्च-कोटि का था और वे राम-नाम के प्रसाद से परे पसारकर लीया करते

१—(अ) सेइय सहित मनेह देह भर कामरेतु कनि कासी ।

(आ) तुलसी को राम से सनेह साचा चाहिए,
तौ सेहण सनेह सा विचित्र चित्रकूट की ।

(इ) भगीरथो जन्पान वरीं अऊ नाम द्वै राम के लेत मिलै हो ।

२—(अ) घेर लियौ रोगनि, कुलोगनि कुलोगनि ज्या,
बासर जलद धन-ध्या धुकि धाँ है ।

(आ) पाय पीर पेठ पीर बाहु पर झुड़ पीर ।
जर जर सकल सरीर पीर भरे है ।

थे ।^१ वे अपने भगवान् राम को ही एतन्मात्र आराध्य मानते थे और अपना सर कुट्ट उनके धर्पण कर चुके थे । इसलिए उनकी आत्मा में अभूतपूर्व शक्ति आ गई थी और वे इस बात की चिन्ता नहीं करते थे कि लोग उन्हें क्या कहते हैं ।

तुलसीदास के जीवन से एक बात और स्पष्ट होती है कि उनको समाज की प्रत्येक परिस्थिति का बड़ा गहरा ज्ञान था । क्या राजनीति, क्या समाज-नीति और क्या धर्म-नीति, सब की अच्छाई-बुराई की उन्होंने पूर्ण परीक्षा की थी और पुनश्च वैद्य की भाँति उनकी नाड़ी की प्रत्येक गति का अध्ययन किया था । यही कारण है कि अपने समय की परिस्थिति का उन्होंने बहुत अच्छा चित्र खींचा है ।^१ ऐसी स्थिति में तुलसीदास जैसे आत्मत्यागी महात्मा की आत्मा यदि वर्णाश्रम-धर्म की प्रतिष्ठा के लिए, धर्म का धुँढ़ रूप प्रदर्शित करने के लिए, राजनीति का आदर्श प्रस्तुत करने के लिए तड़प उठी हो तो कोई आश्चर्य नहीं है । वेद-पुराणों

१—(अ) कौन का वास करे तुलसी ओ वे राखिँ राम ता मानिहै को र ।

(आ) प्रति राम-नाम सौ, प्रतापि राम-नाम का ।

प्रसाद राम-नाम के, पनारि पाप मृतिदा ।

२—(अ) खेत न किमान को, भित्तारा बं न भाख, बनि,

बनिक को बनि न चाकर को चाकर ।

जबिह विहीन लाग सँधमान सोच-बन,

कहिँ एक एकन मँ, “कहा जाय का कर ।”

(आ) एक ताँ करान कलिकाल सुल-मूलता मँ ।

कोट में की खाजु सो सनाचरा हँ मान की ।

वेद धर्म दूरि गण, भूमिचोर भूष भण,

साधु सँधमान नानि राति पाप-पान की ॥

(इ) आत्मन वरन धरम विरहित जग लोक वेद मरजाद ग- है ।

प्रजा पतिन पाखड पाप-रत धरने-अपने रग र- ।

साति सत्य सुभराति गद घटि, बड़ा बुरानि कपट कच्छ- है ।

सीदत साधु साधुना सोचति खल बिलस्त दुलसति खल- है ॥

की निन्दा करने वाले और साथ ही भक्ति का निरूपण करने वाले व्यक्तियों को वे बड़ी घृणा की दृष्टि से देखते थे। उनकी दृष्टि में वेद-विहित और वैराग्य विवेकसंयुक्त हरि भक्ति-पथ को छोड़कर अनेक पथों की कल्पना करना और उस सत्यमार्ग को छोड़ना माहृप्रस्त होने की सूचना देने में समान था। वे इस बात को समाज के लिए असोभनीय समझते थे कि शूद्र ब्रह्मज्ञानी होने का दावा करके ब्राह्मणों की बराबरी करे।^१

वे वेद-शास्त्र-भारगुप्त और समाज-शास्त्र-वेत्ता थे तथा उच्चशक्ति के त्यागी महात्मा और कवि थे, तथापि अत्यन्त विनम्र, शीलवान और सरल हृदय के व्यक्ति थे। उनकी दीनता और विनय के समक्ष किसी भी भक्त कवि के कथन नहीं ठहरते। 'रामचरितमानस' जैसी श्रेष्ठतम रचना देने पर भी अपने को 'कवित्त विवेक' से हीन और कला तथा विद्या-रहित कहना तुलसीदास जी की महानता ही सिद्ध करता है।^१ कहते हैं कि जो जितना ही ऊँचा होता है, वह उतना ही विनम्र होता है। तुलसीदास जी पर यह उक्ति अक्षरसः चरितार्थ होती है। वे अपने सम्बन्ध में इस प्रकार की लघुता की बात करते हैं और इसमें गौरव का अनुभव करते हैं। वह इसलिए कि इससे उनकी आत्मा की महानता व्यक्त होती है।

१—साधो, सबदा, दोहरा, कहि किहनी उपखान ।

भगति निरूपहि भगत कलि, निन्दहि वेद पुरान ॥

सुख ति-सम्मत, हरि भगति पथ, मनुत विरति विवेक ।

नेहि परिहरहि विमोहबल, कल्पहि पथ अनेक ॥

बादहि सुदृढ़ द्विजन सन, हम तुम्ह ने कहु पाटि ।

चानै ब्रह्म मो विप्रवर, आसि दिखवहि डाटि ॥

२—इवि न होउ नहि वचन प्रवीना । सकल कला सब विद्या-हीना ॥

कवित्त विवेक एक नहि मोरे । सत्य कहाँ निशि कागद बोरे ॥

बचक भगत कथाइ राम के । किंकर कचन कोद काय के ॥

तिन्द मुँह प्रथम रेख जग मोरी । धिग धमध्वज धधक भोरी ॥

जौ अपने अग्रगण्य बड्ड । बाण बधा पात नहि नरद्व ॥

तुलसीदास जी को पातड़ और माहम्बर में बड़ी चिढ़ थी। वे स्वयं सरल हृदय के व्यक्ति थे। इसलिए जहाँ वही वे इस प्रकार की अनर्पक बातें देखते थे वहाँ उनका क्रोध प्रवृत्त हो जाता था और कभी-कभी बुरी तरह उन्हें पटवार देते थे।^१ इसने साथ ही वे 'नर-नाय्य' करना ही नहीं जानते थे। उनके समय में अकबर के दरबार में रहने की चमक होनी थी। अनेक कवि राजाश्रय में रहते थे परन्तु तुलसीदास जी की यह विशेषता थी कि वे इस मुहदेखी 'प्रशंसा' और 'राजाश्रय' से कोसों दूर थे। किसी अपात्र की प्रशंसा करना वे मरम्बती का अपमान समझते थे।^२ ठीक भी है, जिसे समाज-निर्माण करना हो और समूचे राष्ट्र को जीवन देना हो वह व्यक्ति इन छोटी-छोटी बातों में बिग प्रचार उलझ सकता था।

तुलसी के जीवन के सम्बन्ध में—उनकी अन्तरात्मा की प्रवृत्ति के विषय में—इतना जानने के माय ही एक बात और भी जानने योग्य है। वह यह कि तुलसीदास जी के समय विश्वनाथपुरी काशी संस्कृत का गढ़ थी, इसीलिए जब तुलसीदास जी ने अपनी रामायण अवधी भाषा में, जिसे भाखा कहा जाता था, लिखी तो पंडितों ने क्रोध का ठिकाना न रखा। सुनते हैं तुलसीदास जी को उन लोगों ने अनेक कष्ट भी दिए थे और रामायण की हस्तलिखित प्रति को नष्ट भी कर दिया था। लेकिन तुलसीदास जी इससे विचलित नहीं हुए थे। होने भी क्यों? सिद्धान्त था कि दुष्टों के वचनों का चुपचाप सह लेना चाहिए, उसी प्रकार जिस प्रकार कि पहाड़ बूढ़ा को सह लेते हैं—“बृन्द अधात सहहि गिरि कैसे, खल के वचन मत सह जैसे।” वतंव्य की पुकार पर उनके हृदय ने भाषा में ही अपने अनुभव व्यक्त किए, यद्यपि वे चाहते तो संस्कृत में भी लिख सकते थे, लेकिन तब वे जनता के हृदय-हार न बन पाते, गिने-चुने

१—हम लोग हमहि हमार लख, हम हमार के बीच।

तुलसी अलखदि का लखै। राम नाम खु मोच ॥

२—कन्हें माहुन बन मुख गना। मिर धुनि गिरा लागि पढ़ाना ॥

त्रिपुण्ड्रधारी पंडितों के लिए कुछ सामग्री भले ही जुटा देते । जन-साधारण की भाषा में लिखकर उन्होंने अपनी महानता का परिचय दिया ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि तुलसीदास का जीवन, उनकी प्रकृति और स्वभाव भक्तिकाल के अन्य सभी कवियों से भिन्न है । वे जीवन में सतुलन के समर्थक थे और इसलिए वे चाहते थे कि जीवन का ऐसा उचित पथ लोगों को बताया जाए जिसपर चलकर वे आत्मरक्षा और राष्ट्ररक्षा कर सकें । जन-साधारण की भाषा को अपनाना, समाज का गहरा अध्ययन करना, वेद-शास्त्रों के मथन के युगानुकूल लाभप्रद तत्त्वों का ग्रहण करना, दुर्भावनाओं और सोम-लासच के सम्मुख न झुकना आदर्श के लिए सब कुछ बलि चढ़ा देना आदि ऐसे गुण हैं जो बिरले ही महात्माओं में होते हैं । तुलसीदास जी ने अपना जीवन एक बैरागी और ससारत्यागी महात्मा के रूप में आरम्भ किया था, परन्तु जीवन की कटुता और पीड़ित जन-समुदाय के सताप-सागर की उत्ताल तरंगों में उनका हृदय इतना भयभीत हो गया था कि वे आत्मबोध के लिए की गई साधना को लोक-धर्म की प्रतिष्ठा के लिए उपयोग करने को बाध्य हो गए । उनके साहित्य में जीवन की जो व्यापक अनुभूति मिलती है, उसका कारण उनका यही लोक-धर्म और समाज की मर्यादा को पुनर्जीवित करने की भावना है, जिसके लिए उन्होंने जीवन की सम-विषम अवस्थाओं को पारकर 'मियाराममय सब जग जानी, बहुत प्रनाम जोरि जुग पानी' की टेक निभाई और भारतवर्ष की मृतप्राय हिंदू जनता को अमृत पिलाकर युग-युग के लिए अमर कर दिया ।

गोस्वामी तुलसीदास जी ने बहुत लंबा जीवन पाया था । यह एक सयोग की बात थी । यह सयोग भी आवश्यक ही था, क्योंकि यदि वे इतना लंबा जीवन न पाते तो अपने शरीर में जीवन की ऐसी मामूली विवेचना न कर पाते । यों तो उन्होंने अनेक ग्रंथ अपने जीवन-काल में लिखे होंगे, परन्तु रामनता नहछू, बैराग्य-मदीपनी, बरवै-रामायण, पार्वती-मगन, जानकी-मगन, रामाज्ञा-प्रश्न, दोहावली, रामचरितमानस

कवितायत्री, कृष्णगीतावली और विनयपत्रिका ये १२ ग्रंथ प्राणालिख माने गए हैं। इनमें भी अंतिम छह विशेष महत्त्व के हैं, क्योंकि ये तुलसीदास जी के जीवन के भावनों और सामाजिक, राजनीतिक तथा धार्मिक विचारों के कोश हैं। अंतिम छह ग्रंथों में कृष्णगीतावली का महत्त्व इसलिए है कि इसमें कृष्णचरित्र वर्णन होने से तुलसीदास ऐसे वैष्णव कवि के रूप में हमारे सम्मुख आते हैं, जिन्हें विष्णु की व्यापकता में पूर्ण विश्वास है और जो अवतारवाद का प्रबल समर्थक है। यह व्रजभाषा में है और पद-रचना में कवि ने कौशल को प्रकट करती है। 'विनयपत्रिका' कवि के आत्मनिवेदन और आत्मबोध के प्रदर्शन के साथ-साथ उसने दार्शनिक और भक्ति के सिद्धान्तों को व्यक्त करती है। 'कवितावली' में राम के पराक्रम की प्रधानता है और 'गीतावली' में उसने बाल-वर्णन की। 'गीतावली' की देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि इस ग्रंथ को लिखने से पूर्व के 'सूर-भाणर' देख चुके थे और कृष्ण का बाल-वर्णन पद श्रुते थे। तभी उस रूप में बाल-वर्णन लिखने की उन्हे सूझी। इसकी शैली सूर से बहुत मिलती जुलती है। अब एक ही ग्रंथ बच जाता है और वह है 'रामचरितमानस'। यही ग्रंथ मर्यादापुराणोत्तम रामचन्द्र की यश-गाथा से सुशोभित है। रामकथा का यह ज्वलन्त दीपक है, जिसके प्रकाश में जीवन का समस्त कलुष धुल जाता है। यो तो उनके सभी ग्रंथों में राम की कथा छोटी-बहुत है ही, परन्तु इसमें विशेष रूप से राम का जीवन चित्रित किया गया है। इस ग्रंथ को गोसाईं जी महाराज ने महाकाव्य के दृष्टिकोण से लिखा है। जिसमें जीवन के समस्त अंगों का पूर्ण समावेश किया गया है। साथ ही धार्मिक और दार्शनिक सिद्धान्तों को रामकथा के साथ ऐसा जड़ दिया गया है कि शुष्क सिद्धान्त भी काव्य की वस्तु बन गए हैं। इस ग्रंथ की उन्होंने 'स्वान्त मुखाय' लिखा है और इसके लिए 'नानादुरागनिगमागम'

की सहायता ली है।^१ विशेषता यह है कि उन्होंने सहायता लेने पर भी उसे ऐसा अपना बना लिया है कि नरत्नता से उसे आप खोज नहीं सकते। यही उनकी मौनिकता है। उन्होंने राम को नारायणत्व से अभिभूषित करके उपस्थित किया है, वात्मीकि की भांति नरत्न में नहीं। वे भू-भार उतारने के लिए पृथ्वी पर आए हुए हैं, यह दिखाना ही कवि का लक्ष्य है, लेकिन यँचि की विशेषता यह है कि पाठक को वे मनुष्य के रूप में सर्वत्र दिखाई देते हैं। वही भी उनका वह ब्रह्म का रूप पृथक्त्व की सृष्टि करने दग पार्थिव मनार से दूर की चीज नहीं दिखाई देता। तुलसीदास की यही मौनिकता है, जो उन्हें सदा हमारे निकट रखती है, चाहे किसी भी परिस्थिति में हो। और आश्चर्य की बात यह है कि नर-चरित प्रकट हुए भी हमें सदैव उनके प्रभु पर श्रद्धा और भक्ति बनी रहती है। तुलसीदास जी की इस कला की प्रशंसा के लिए बाणी मूक हो जाती है। रामायण नि मदेह भारतीयता का प्रतीक है और जब तक यह है हिन्दुत्व का ह्रास भले ही हो जाए, नाश नहीं हो सकता। यह क्या कम सौभाग्य की बात है।

बार-बार 'हिंदुत्व' शब्द पटक पाटक यह न समझें कि हम तुलसीदास जी को सवीरुं हृदय का व्यक्ति समझते हैं। वास्तव में तुलसीदास जी ने जो कुछ किया उसमें हिंदू-राष्ट्रीयता की स्थापना का उद्देश्य निहित था, इसलिए हम यह शब्द अधिक प्रयोग कर रहे हैं। कुछ लोग तुलसीदास जी को मप्रदायवादी, हिंदू-मुस्लिम वैमनस्य का प्रचारक और दकियानूस समझते हैं। उनकी दृष्टि बड़ी कमजोर है, वे किसी कवि को उसकी परिस्थितियों में रखकर नहीं देख सकते। इसीलिए वे ऐसा कहते हैं। इसमें दोष उनकी शिक्षा का है, उनका नहीं। व्यक्ति

१—जानापुराणनिगमात्ममन्त्र यद्—

रामायणे निगदित कविकिन्दोऽपि।

स्वान्मुख्य तुलसा रघुनाथभावा।

मात्रनिबन्धमनिगदुन्मन्त्रोति ॥

समय के साथ आता और चला जाता है। उसे उस समय के प्रतिरिक्त आगे या पीछे की परिस्थितियों के बीच में रखकर देखना उस व्यक्ति के प्रति अन्याय करना है। तुलसीदास जी की आज की परिस्थितियों में रखकर देखना और उन्हें चाहे जो कह बैठना अन्याय है। उनके हिंदुत्व से घबराकर उन्हें आप बुरा-मला कहे, इससे उनकी महत्ता कम नहीं होती। वे अपने समय के सजग द्रष्टा थे और उस नाते उन्हें राष्ट्रीयता की कल्पना केवल हिंदू-जाति के सामूहिक उत्थान में ही ढील पड़ी। शासक जाति की ओर से प्रयत्न हो रहे थे और धार्मिक उदारता का परिचय दिया जा रहा था, इस अस्वीकार नहीं किया जा सकता। परन्तु काव्य जगत् अथवा साहित्य की सृष्टि इतिहास से बहुत भिन्न है। तुलसीदास जी इतिहास लेखक नहीं थे जो शुष्क घटनाओं या ऊपरी बातों से प्रभावित होकर रोज़नामचा तैयार करते। वे युगद्रष्टा कवि थे, जनता की भावनाओं को पढ़ने की शक्ति रखते थे। फिर जिस प्रकार के मस्कार लेकर वे जन्मे थे और जैसे वे अनुभव के लिए मारे मारे फिरे थे, उस सब से उनका व्यक्तित्व विशेष प्रकार का बन गया था। हिंदू सभ्यता के प्रत्येक अंग का उन्हें ऐसा ज्ञान था कि वे सरलता से विशेषज्ञ कहे जा सकते थे। उसी सभ्यता के उत्तराधिकारी होकर उन्होंने उसकी रक्षा के लिए अपनी समस्त शक्ति लगाई। इसमें द्रष्टव्य यह है कि उन्होंने शासक जाति के प्रति अपनी अनुदारता का परिचय नहीं दिया। हा, सांस्कृतिक दृष्टि से उसकी आलोचना अवश्य की।

उनकी सब से बड़ी देन है 'रावणत्व' पर 'रामत्व' की विजय। यह भवेली देन ही उनको त्रिकालदर्शी कवि बना देती है। एक परम पुरातन इतिवृत्त को लेकर उसमें राजनीति, धर्म, समाज आदि के सिद्धान्तों का समन्वय करते हुए 'रावणत्व' पर 'रामत्व' की विजय दिखाने में ही उनके वाक्य कौशल की छटा देखी जा सकती है। प्रश्न यह है कि यह 'रावणत्व' की कल्पना कहाँ से आई? यह कल्पना कहीं यो ही उनके मस्तिष्क में नहीं आ गई थी। यह उनके महान् चिंतन और मनन का

परिणाम था। उन्होंने देखा कि राजाघों में घापस में फूट है, परस्पर-विरोध है और साम्राज्य मुसलमानों के हाथ में है। भीतरी गन्तव्य ने देश को बरबाद कर रखा है। लोग महाभारत की रीति बरतने लगे हैं। भाई-भाई में, मित्र मित्र में, परिवारी-भूटुम्हों में थोड़ी-थोड़ी बात पर परस्पर बसह है। बाहरी बंदी दियाएँ बँठा है। उस बंदी से छुटकारे का कोई साधन नहीं है। लोग निराश होकर उसकी आत्मतमर्पण कर रहे हैं। गोस्वामी जी ने इसे बड़ी गहरी दृष्टि में देखा था, और वे चाहते थे कि इस रोग की कोई दवा की जाए। हमारा विश्वास है कि यदि उस काल में हिंदू-जनता में जरा भी बल होता तो तुलसीदास जी ने ब्रिजात्मक रूप से भाग लिया होता और वे राजनीतिक नेता हो गए होते और उन्होंने अपना सारा समय इस बात के लिए लगाया होता कि हिंदू उन्हें और अपने को सभालकर देश और जाति की रक्षा करें। लेकिन निराश हिंदू-जाति के लिए वे इतने अधिक कुछ नहीं कर सकते थे कि अपनी लेखनी की दक्षिण का उपयोग करके ही जाशुति का मंत्र दे जाए। यह अच्छा ही हुआ, क्योंकि यदि वे साहित्यकार न बने होते तो उनके तत्कालीन नेतृत्व से ही हम लाभान्वित होते, जब कि आज हमें इतने वर्ष बाद भी उनके विचारों से लाभ उठाने का अवसर है। तो हम यह कह रहे थे कि तुलसीदास जी ने अपने समय में मुसलमानों की बढ़ती हुई शक्ति को देखा था, उससे वे बड़े परेशान थे। परेशान इसलिए थे कि उनका व्यक्तित्व हिंदुत्व के लिए अपने को भिदा चुका था। वे जो कुछ सोचते थे, विद्याल हिंदू राष्ट्र की दृष्टि से ही सोचते थे। इसलिए उन्होंने अपने साहित्य के मध्य द्वारा रामचरित चिंतामणि का पुनरुद्धार किया और रामत्व का मंत्र दिया। यह रामत्व है क्या? भगवान् ने गीता में कहा है कि जब जब धर्म की हानि होती है तब-तब धर्म के अभ्युत्थान के लिए, साधुओं ने परित्राण के लिए और दुष्टात्माओं के विनाश के

लिए मैं अवतार लिया करता हूँ।' तुलसीदास जी ने इस प्रतिज्ञा की याद दिलाने के लिए ही मानो रामचरित का गान किया। उस रामचरित के गान में स्थान-स्थान पर उनके राजनीतिक विचार बिखरे पड़े हैं। रावण ऐसा दभी और पाखंडी राजा था कि उसने ऋषियों तक को बर में मुक्त नहीं किया था। यह देव, गधर्व, किन्नर सबको परेशान किया करता था और प्रभुता के मद में सदा चूर रहा करता था और साचता था—

छुपाछोनि बलहीन सुर, सहजैहि मिलिहहि आइ ।

तब मारिहों कि छाडिहों, भली भाँति भपनाइ ॥

ऐसे रावण का प्रकट रूप में भुकाविला करना असम्भव था और उस दशा में जब कि ब्राह्मण और क्षत्रिय परस्पर-विरोध में रत हों, यह देखकर रावण सारे भारत में अपना आतंक जमाए था और मानव मात्र का जीवन खतरे में था। राम की ही ऐसी शक्ति थी कि उसे ज्यो-स्यो करके समाप्त किया जाता और उन्होंने साम, दाम, दंड भेद से उसका महार करके ही छोड़ा। तुलसीदास के समय के शासकों के अत्याचारों और उनकी राजनीति तथा घामिक कट्टरता को आप रावण की उस झूरता से मिलाए तो आपको उसमें शायद ही कहीं असमानता मिले। वे मानो तत्कालीन राजनीतिक स्थिति के ही सजीव चित्र हैं, जिनमें दलित और पीड़ित मानव के लिए एक सदेश निहित है। रावण के अन्यायों का वर्णन कर तुलसीदास जी ने अपने समय के शासकों के राजनीतिक अत्याचारों की ओर ही संकेत किया है। इसलिए उन्होंने राम जैसे आदर्श राजा और 'राम राज्य' जैसे आदर्श राज्य की कल्पना की। तुलसी के राजनीतिक विचारों के ज्ञान के लिए राम का जीवन और राम राज्य का वर्णन दोनों ही उपयुक्त साधन हैं। अन्य स्थानों पर

१—यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अमुन्मथानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥

परित्राणाय साधूनां, विनाशाय च दुष्कृताम् ।

धर्मस्थापनाय सन्ममामि युगे युगे ॥

भी उन्होंने राजधर्म का वर्णन किया है और स्वराज्य, सुराज, राजा का ध्यानरक्षण, प्रजा का व्यवहार, मंत्री का कर्तव्य, इनका धर्म, आपद्धर्म, दंड की विधि, राजा राजा, मित्र मित्र, शत्रु शत्रु और शत्रु मित्र का पारस्परिक व्यवहार, सेवक और स्वामी का सम्बन्ध आदि बातों पर विस्तार से विचार किया है। उपयुक्त विवेचना का उद्देश्य पाठकों को यह बतलाना है कि तुलसीदास जी ने 'रामत्व' और 'रावणत्व' की जो कल्पना की है उससे मूल में भारत की तत्वात्मीय राजनीतिक दुरवस्था थी जिससे दुखी होकर उन्होंने प्रच्छन्न रूप में संकेत कर दिया है। एक युगप्रवर्तक कवि के लिए ऐसा करना अत्यन्त आवश्यक भी था। तुलसीदास जी ने यद्यपि उस समय की भारतीय राजनीतिक परिस्थिति के चित्रण की ओर ध्यान दिया है और यह बताया है कि उनकी बुराइयों के प्रतिकार के लिए क्या किया जा सकता है, तथा वास्तविक राजधर्म क्या है, तथापि उनकी यह राजधर्म की कल्पना एकदेशीय नहीं है, बल्कि सार्वभौमिक है और उसकी व्यापकता अकालिन है। जब तक अत्याचारी शासक पृथ्वी पर हैं और जब तक उनका दमन मानव-वल्याण के लिए आवश्यक है तब तक तुलसीदास जी के राजनीतिक आदर्शों को सार्वभौमिकता में बचित नहीं किया जा सकता।

राजनीति तो उन्होंने संकेत से चित्रित की है और उसमें कथा द्वारा अपने विचारों का प्रदर्शन किया है। वैसे उनका मूल ध्येय तो समाज-नीति की स्थापना का था। वे किसी पक्ष, संप्रदाय या मतविशेष को न मानकर प्राचीन सनातन परिपाटी के हामी थे। उनकी दृष्टि बड़ी दूर तक जाती थी। वैदिककाल में आर्य सभ्यता का जो सूर्य समस्त जगत् में प्रकाश करता था, उसका कारण यह था कि समस्त आर्यजाति वर्णाश्रम धर्म की भावना से ओतप्रोत थी और उस धर्म का पालन करना ही प्रत्येक व्यक्ति का पवन कर्तव्य था। ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, इन चार वर्णों में समाज का विभाजन हुआ था। ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और संन्यास—इन चार आश्रमों का पालन इस प्रकार किया

जाता था कि जीवन के विकास की पूरी-पूरी सुविधा रहती थी और सामाजिक सतुलन भी बराबर बना रहता था। धर्म, ज्ञान-विज्ञान और स्वार्थ-परमार्थ की सिद्धि के लिए जीवन का मार्ग अत्यंत उपयोगी था। इस प्रयोग ने एक बार भारतवर्ष की गुण-गरिमा में समस्त विश्व को चौंका दिया था। तुलसीदास जी ने वेद-शास्त्रों के अध्ययन से इसका अनुभव किया था और वे प्राचीन सभ्यता के काल्पनिक स्वर्ण के निवासी हो गए थे। लेकिन जब उन्होंने अपने सामने ही धर्म जाति के बंधनों की दुर्दशा देखी तो वे तत्काल ही समझ गए कि इस दुर्दशा से मुक्ति पाने का एकमात्र साधन उस वर्णाश्रम-धर्म की पुनः प्रतिष्ठा है, जिसने भ्राति काल से अब तक इस जाति की रक्षा की है। इसीलिए उन्होंने लोक-धर्म के नाम पर वर्णाश्रम की प्रतिष्ठा पर जोर दिया। प्रश्न हो सकता है कि सुभ्राह्मण्य और धनी निधन की समस्या ही हिन्दुओं के पतन का मूल कारण थी तब तुलसीदास जी ने इसे कबीर की भांति अथवा साम्प्रदायिक सिद्धांत से मिलते-जुलते मार्ग को लेकर इस समस्या को क्यों नहीं सुलझाया? इसका उत्तर तुलसीदास जी के दृष्टिकोण से ही यह दिया जा सकता है कि उनकी दृष्टि तात्कालिक हल ढूँढने में न थी और न वे यही चाहते थे कि समयानुसार साधनों का उपयोग कर सामंजस्य सुलझा लिया जाए। वे तो बहुत गहरी नींव रखना चाहते थे और धर्म-संस्कृति के गगनचुम्बी प्रासाद की जो दयनीय अवस्था थी उसे वे मरम्मत द्वारा ठीक करना चाहते थे, न कोई नया रूप ही देना चाहते थे। वे तो उसे उसी रूप में पुनः साज-सज्जा में उपस्थित करना चाहते थे। इसीलिए उन्होंने भारतीय संस्कृति के प्रतीक राम को लिया, जब कि उनके पूर्ववर्ती कवियों ने या तो साधारण राजाओं की गुणावली गाई, या निर्गुण ब्रह्म की पहेलियां बुझाई, या प्रेमकथाएं कहीं। कुछ कवियों ने, जैसे सूर आदि ने, भगवान् का राम से मिलता-जुलता रूप लिया भी था परन्तु वह केवल एकाकीपन को लिए हुए था, संस्कृति का प्रतीक वह नहीं था। तुलसीदास जी ने ही सर्वप्रथम राम के रूप में ऐसी कल्पना

की कि भारतीय सस्कृति के लिए जीवन में नये प्रकाश की किरणें चमकी। फिर वे नये भागों और पथों के घोर विरोधी थे। वे तो कहा करते थे कि अपने मतों की कल्पना करके पथों का प्रकाशन करना दमियों का काम है। ऐसी स्थिति में जबकि वर्णाश्रम-धर्म नहीं है और सब नारी-नर वेद-विरुद्ध हैं, ऐसे पथों का प्रकाशन हेय है।^१ इसीलिए स्वयं त्यागी और विशेष प्रकार के सिद्धान्तों के मानने वाले महात्मा होते हुए भी उन्होंने कोई पथ नहीं चलाया। हा, उनका ध्यान इस ओर अवश्य था कि जितने भी पात्र उनके द्वारा चित्रित किए जाए वे सब सात्त्विक भावना से भरे हों, उनमें दुर्भावना या सामस्य वृत्ति न हो। रावण को छोड़कर उनके किसी पात्र को सीजिए, वह सद्भावना से विमुक्त नहीं मिलेगा।

रावण की विद्या-बुद्धि की उन्होंने जी खोलकर प्रशंसा की है और उसकी महत्ता को स्वीकार किया है। हा, निन्दा उसके विद्या-बुद्धि के दुरुपयोग की ही की है, जिसने उसे राक्षस बना दिया। सबसे पहले राम को ही सीजिए। वे आदर्श राजा थे। उनके पिता दशरथ भी पुत्र-प्रेम और राजधर्म के ज्वलत उदाहरण थे। परन्तु राम ने अपने पिता की स्त्रैणता देखी थी और देखा था उसका दुष्परिणाम। भक्तएव उन्होंने एक-पत्नीव्रत का पालन किया। हमारी सम्मति में तुलसीदास जी ने राम के एकपत्नीव्रत-पालन का जो आदर्श रखा है, वह उनकी सबसे बड़ी देन है। राम ही नहीं, उनके सभी भाइयों के एक ही एक स्त्री थी। स्त्री ही नहीं सत्तानें भी दो से अधिक बिम्बीके नहीं थीं। यह एक ऐसा उदाहरण है, जिसकी समानता के लिए हमारे पास कोई अन्य उदाहरण नहीं है। उनकी सीता भी ऐसी सपत्स्विनी स्त्री हैं, जो पति के शक्ति पर जीती हैं। उनके लिए सर्वस्व वही हैं और वे राजमहिषी होने हुए भी अपने हाथों पर

१—दगिन्ह नित्र मति कल्पि करि प्रगट किए बहु पथ।

बरन परम नहि आश्रम पारी। सुनि निरोध ॥ सब नर नारी।

दिन सुनि बैचक भूप प्रतापन। कोउ नहि मान निम्न अनुशासन ॥

का काम-काज करती हैं, 'निजवर गृह परिचर्या करहीं' । राजा-रानी ही नहीं प्रजा भी अपने वतंव्य-पालन में उसी प्रकार रत है । चाहे धार्मिक साम्यवादी समाज कहा न हो लेकिन बानर, राक्षस, दानव, बोल, भील, बिरात, गोघ सब रामचन्द्र जी के लिए समान में और सबको उन्होंने सम्मान भी दिया था । नारी जाति के प्रति भी तुलसीदास जी का आदर-भाव था । पार्वती, अनुसूया, कौशल्या, सीता, ग्राम-यधू आदि का उनका चित्रण इस बात का प्रमाण है । कुछ लोग तुलसीदास जी को स्त्री निंदक कहते हैं और उनसे उन स्थलों को उद्धृत करते हैं, जहाँ उन्होंने नारी जाति की निंदा की है^१ । लेकिन यह भूल है । जिस लेखनी ने उक्त चरित्र अंकित किए हैं और उनकी भूरि भूरि प्रशंसा की है, वही लेखनी स्त्री-निंदा का जघन्य पाप कैसे कर सकती है ? बात यह है कि ऐसे कथन विरोध स्थिति में पड़े पात्रों द्वारा ही कहलाए गए हैं, इसलिए वे तुलसी के न होकर विरोध स्थिति में पड़े पात्रों के ही सम्झने चाहिए । तुलसीदास जी का समाज वर्गहीन भले ही न हो परन्तु वह या आदर्श, और उसमें सुख-समृद्धि की कमी न थी । उत्तरकांड में तुलसीदास जी ने रामराज्य का जो चित्र सीखा है वह इसी आदर्श का मूर्तिमान रूप है, जिसमें वर्णाश्रम धर्म के तत्त्व निहित हैं—

धर्म न कर काहू सन कोई । राम प्रताप विधमता खोई ॥

◊ ◊ ◊
धरनाश्रम निज निज धरम निरत बंदे पय लोग ।

धर्ताहि सदा पार्वहि सुख नहि भय सोच न रोग ॥
◊ ◊ ◊

१—डोल गँवार सुद पसु नारी । ये सन ताइन के अधिकारी ।

(सागर की उक्ति राम के प्रति, अपनी लुप्ता बतलाने के लिए)

नारि मुग्ध सत्य सब कह्यो । अवगुन आट मरु सर रह्यो ॥

साहस अनृत चपलता माया । भय अविवेक अशौच अदाया ॥

(रावण की उक्ति मन्दोदरी के प्रति, अपनी मदता बतलाने के लिए)

‘देहि क देविक भीतिक साया । रामराज नहि काहुहि व्यापा ॥
 सब नर करहि परस्पर प्रीतो । चरहि स्वधर्म निरत धृति मोती ॥
 सब उदार सब घर उपकारी । विप्र चरन सेवक नर नारी ॥
 एकनारि घत रत सब भारी । ते मन वच क्रम पति हितकारी ॥

रामराज्य के साथ ही उन्होंने ‘कलियुग’ के वर्णन में तत्कालीन समाज की अव्यवस्था का जो चित्रण किया है उससे पता चला है कि उस परिस्थिति की ही यह प्रतिक्रिया थी जो उन्होंने ऐसे आदर्श समाज की कल्पना की ।

‘राष्ट्र और समाज के साथ उनके पारिवारिक और व्यक्तिगत जीवन की आदर्श भावना भी अत्यन्त भव्य है । रामचरितमानस पारिवारिक और व्यक्तिगत आदर्शों का खजाना है । यदि भ्रातृप्रेम का उदाहरण देखना हो तो लक्ष्मण को लीजिए । नवविवाहिता पत्नी को छोड़कर भाई-भार्या को पिता माता के रूप में अपनी सेवा का आदर्श बनाना सैल नहीं है । १४ वर्ष तक का जो व्रत इस त्यागी ब्रह्मचारी ने लिया उसे निभाना किसी दूसरे का काम नहीं । उनका शोध भी राम के अर्थ है । बैसे वे धीर भी हैं और गंभीर भी । यह तो हुआ भ्रातृप्रेम । भ्रातृमणित का नाकार रूप यदि देखना हो तो भरत की ओर देखिए । राज्य मिला, ठुकरा दिया । और मर्दे की बात देलिये, राम के लौटने तक शासन-कार्य सभासा स्वयं और राजा माना भाई की पाहुकाप्पो को । वे पाहुकाए राम के रूप में सिंहासन पर रही और भरत ने मानो उनसे मायबहू आदर भाव प्रकट करके अपना ही महत्त्व बढ़ाया । राम ने उन्हें प्रमाणपत्र दिया, ‘होतो नहि जो जगजनम भरत को । तो, कपि कहत कृपानधार मग चलि भावरत भरत को ।’ दानुष्म भी कम नहीं हैं । लक्ष्मण के छोटे भाई हैं । उग्रता उनमें जन्मजात है, पर उच्छ्वसलता नहीं । मथरा को थोड़ी से पकड़कर खींचने में उनका दोष भी क्या है ? ऐसे श्रेष्ठ परिवार की प्रशंसा बनाने वाली के साथ जो न किया जाए, वही थोड़ा है । छोटे भाई ही नहीं, बड़े भाई के रूप में आदर्श राम को लीजिए । समुद्र-से गंभीर,

हिमालय-से धीर, भ्राता-से उदार हैं। शक्ति, क्षील और सौंदर्य के सगम हैं। वज्र से भी बठोर और कुसुम से भी कोमल हैं। अत्याचारियों के दमन में उनके रोद्र रूप के और क्षरणागतों पर कृपा-प्रदर्शन में उनके कोमल रूप के दर्शन होते हैं। लक्ष्मण का क्रोध, भरत का त्याग, शत्रुघ्न की उप्रता अपने बड़े भाई की गभीरता के समक्ष अन्यायों से शान्त हो जाती है। ये भाई पुत्र-वर्तव्य के पालन में भी आदर्श हैं। पिता ने एक माता के कहने से—जिसे दासी ने बहका दिया था—बड़े भाई को वनवास दिया। बड़ा भाई तो आज्ञा मानकर वन जाता ही है, छोटा भी साथ चल देता है। हम तो समझते हैं कि यदि भरत और शत्रुघ्न भी उस समय वहां होते तो वे भी राम के साथ चल देते और दशरथ के लिए एक समस्या खड़ी हो जाती। पर वे वहां थे नहीं, इसलिए यह समस्या खड़ी नहीं हुई। लेकिन दशरथ भी सत्यपालन और पुत्र प्रेम में कम नहीं है। वरदान तो आखिर देने ही थे, साथ के रक्षार्थ दे दिए। पुत्र-प्रेम भी पालना था। पुत्र के वनवासी होने पर प्राण दे दिए। इस प्रकार दोनों बातें हो गईं—राजधर्म की भी रक्षा हो गई और पुत्र-प्रेम की भावना की भी।

पिता-पुत्र ही नहीं, परिवार के अन्य सदस्यों में माताओं का व्यवहार और भी त्यागपूर्ण है। कौसल्या का पुत्र राम वन जाता है और आज्ञा के लिए माता है तो वह कैकेयी की ही आज्ञा को ऊपर स्थान देती है। अपने को राम की माता ही नहीं मानती। और आश्चर्य यह कि कैकेयी के प्रति एक भी कटु शब्द नहीं कहती। वही हाल सुमित्रा का है। जवान बहू का ध्यान न कर पुत्र को भाई-भाभी की सेवा के लिए उपदेश देकर वन भेज देती है। न अपनी चिन्ता है न अपनी सन्तति की। ऐसा बलिदान-भाव आप अन्यत्र नहीं देख सकेंगे। लक्ष्मण के समान यशस्वी, त्यागी, धीर और आज्ञाकारी पुत्र पैदा करने पर भी उसे अभिमान या ईर्ष्या छू तक नहीं गई है। स्त्री-प्राप्तों में सुमित्रा का चरित्र बहुत उज्ज्वल है। कैकेयी का चरित्र कुछ ऊँचा नहीं है, परन्तु कवि को इस चरित्र द्वारा ही अपने कौशल दिखाने की सुविधा थी। इसलिए उसकी अवतारणा

भी हेय नहीं है। फिर कैंकेयी ने जो कुछ किया है, पुत्र-प्रेम के वशीभूत होकर किया है; उगमे उसका अपना स्वार्थ क्या है? स्वयं उसके पुत्र ने ही उसका तिरस्कार किया है। उसका चरित्र घृणा का नहीं दया का पात्र है। यदि नारी के चरित्र का विकास देखना हो तो सीता का चरित्र देखिए। सीता जैसी आदर्श स्त्री विश्व-साहित्य में चित्रित नहीं हुई। उसका व्यक्तित्व अत्यन्त उज्ज्वल और भव्य है और वह नारी-जगत् की आदर्श प्रतिमा है। हनुमान् जी आदर्श सेवक हैं, जो अपने स्वामी के लिए सभब-असभब सब कार्य निरालस भाव से करते हैं। मित्रता के लिए निषाद, विभीषण और सुग्रीव के चरित्र सीजिए। प्रभु के सत्य-भाव का महा पूर्ण विकास है। इस प्रकार परिवार और व्यक्तित्व की दृष्टि से तुलसीदास जी ने जिन पात्रों की कल्पना की है वे सब ऐसे हैं जो आदर्श पिता, आदर्श पुत्र, आदर्श माता, आदर्श भाई, आदर्श सेवक और आदर्श मित्र का श्रेष्ठतम स्थान प्राप्त करते हैं। व्यक्ति से परिवार बनता है, परिवार से समाज और समाज से राष्ट्र। इस तथ्य को तुलसीदास जी बहुत अच्छी तरह समझते थे। यही कारण है कि उन्होंने ऐसे सुन्दर व्यक्तियों से निमित्त परिवार की कल्पना की और ऐसे श्रेष्ठ समाज तथा ऐस उत्कृष्ट राष्ट्र का चित्र प्रस्तुत किया।

तुलसीदास जी आदर्श भक्त और स्यामी महात्मा थे। इसलिए उन्होंने जो कुछ लिखा वह लोकहिताय हो गया। वे अपने प्रभु को सर्वत्र व्याप्त देखते थे। 'जब चेतन जग जीव जत सकल राम मय जानि। बदउँ सबके पद कमल सदा जोरि जुग पानि।' कहकर उन्होंने इसी सत्य की ओर संकेत किया है कि उनके लिए सृष्टि का प्रत्येक पदार्थ राममय है। उनमें इस विदवांस का परिणाम यह हुआ कि उन्होंने धर्म की जो कल्पना की वह बड़ी विशाल थी। यदि उनकी कल्पना इतनी विशाल न होती तो वे अपने समय के संवो, शाक्यों और पुष्टिमाणियों के पारस्परिक भगडों को न मिटा पाते। इन तत्कालीन सम्प्रदायों के एकीकरण का सुफल यह हुआ कि वैष्णव धर्म का ऐसा स्वरूप लोगों के सम्मुख आ गया जो एव और

तो भारतीय सस्कृति पर आश्रित होने के कारण हिन्दू-राष्ट्रीयता को स्थापित कर सवा और दूसरी ओर मानव धर्म के सिद्धांतों से युक्त होने के कारण आपात पर आपात सहने पर भी नष्ट न हो सका । एक लाभ उनके धर्म-समन्वय का यह भी हुआ कि उससे हिन्दू-धर्म दूसरों की प्रति-द्विष्टता में लड़ा होने योग्य हो गया । इसके कारण रामभक्ति का प्रचार भी हुआ और उनका 'रामचरितमानस' धार्मिक ग्रंथ भी हो गया । उनसे इसी समन्वय को लोक धर्म का नाम दिया गया है जिसमें अज्ञात स्वर्ग के सुखों की आशा न होकर व्यावहारिक जीवन में ही स्वर्ग की अवतारणा की गई है और श्रुति सम्मत हरि-भक्ति-पथ पर चलने के लिए शील के साथ सदाचार की आवश्यकता पर जोर दिया गया है । समीक्षकों ने उनके विचारों और दार्शनिक निरूपण को देखकर उन्हें अद्वैतवादी, विशिष्टाद्वैतवादी, स्मार्त वैष्णव आदि अनेक सम्प्रदायों का अनुयायी बताया है । ऐसा इसलिए हुआ है कि तुलसीदास जी के कथन का ठग ऐसा अनूठा है कि जो चाहे वह अपने अनुकूल अर्थ कर सकता है । वस्तुतः बात यह है कि गोस्वामी जी रामानुजाचार्य जी की परम्परा में श्रीरामानन्द के सिद्धांतों के मानने वाले थे । ये वे ही रामानन्द हैं, जिन्होंने कबीर को (रामनाम) का मन्त्र दिया था और जिसके आधार पर कबीर ने 'निर्गुण सर्गुण से परे' अपने राम की कल्पना की थी । तुलसी का राम भी 'विधि हरि शम्भु-ननावनहारा' और दशरथ-सुत होकर भी परब्रह्म है । हम तो समझते हैं कि कबीर के व्यापक निर्गुण सम्प्रदाय के विरोध में ही तुलसी ने उनसे मिलते-जुलते ईश्वर की कल्पना की है । उन्होंने कबीर के सम्प्रदाय को नाम शेष करने के लिए उनके धार्मिक ईश्वर को, जो केवल साधकों के काम का था और जो भक्ति का विषय नहीं बन सकता था, लौकिकता का विषय बनाकर जन-जन के लिए भक्ति-सुलभ बना दिया । उसके निर्गुण और सगुण दोनों रूप इसलिए रखे कि अपनी बात भी वे कह सकें और बिना कुछ कहे निर्गुणिए सन्तों को भी पराजित कर सकें । यही क्या, उन्होंने तो सरस्वती, गणेश, शिव, पार्वती,

- गुरु, वाल्मीकि, भारति, सूर्य, गंगा आदि सब की बंदना की है। 'विनय-पत्रिका' की विष्णु, शिव, दुर्गा, सूर्य और गरुड की बंदना से लोग उनको स्मार्त वैष्णव कहते हैं, परन्तु यह भूल है। वे सब देवताओं की बंदना केवल इसलिए करते हैं कि उनसे राम-भक्ति का यरदान ले सकें। ये देवता भगवान् के रूप नहीं, विभूति हैं। इसलिए वे न स्मार्त वैष्णव हैं न अद्वैतवादी और न विशिष्टाद्वैतवादी। वे तो सीधे-सादे राम के भक्त हैं। इन वादों की झलक लोगों को इसलिए मिल जाती है कि तुलसीदास जी अपने भगवान् का निरूपण करते समय इनके सिद्धांतों की भी सहायता लेते हैं, जिन्हें देखकर लोग उन्हें भिन्न-भिन्न वादों के भक्तगंत घसीटते हैं। वस्तुतः तुलसीदास जी राम के अनन्य सेवक हैं और उनका सिद्धांत है कि 'सेवक' सेव्यमान विनु भव न तरिय उरगारी।' यही 'सेवक-सेव्य' भाव उनकी विशेषता है। सभी वे कहते हैं—

सो अनन्य जाके भक्ति भति न टरे हनुमता ।

मैं सेवकु सचराचर रूप रासि भगवता ॥

यही कारण है कि उन्हें ज्ञान का पथ प्रदान की धार दिखाई देता है, क्योंकि ज्ञान-भ्रष्ट होने में देर नहीं लगती।^१ वैसे वे ज्ञान और भक्ति में भी कोई भेद नहीं रखते,^२ क्योंकि दोनों से ही भव-जात दुःख दूर होने हैं। लेकिन भक्ति को आवश्यक समझते हैं क्योंकि वही सरल मार्ग है, और उससे मुक्ति स्वतः चली आती है।^३

तत्पर्य यह है कि तुलसीदास सीधे सादे भक्त-हृदय हैं। किसी वाद की कोटि में नहीं आते। यदि उन्हें वाद में खनना ही अभीष्ट हो तो वे रामन्यायवादी बहूँ जा सकते हैं। क्योंकि गीता से लेकर गांधीवाद तक सभी धर्म-प्रवर्तकों के सिद्धांत उनकी बाणी के विषय हैं। ठा० यलदेवप्रसाद मिश्र के शब्दों में गीता का अनासक्ति योग, बौद्धों और जैनो का अहिंसावाद,

१—ज्ञान की पथ प्रदान का धारा । परल रामेन होइ नहि धारा ॥

२—भगतिहि ज्ञानहि नहि कहु भेदा । उभय हरहि नव मनस रोदा ॥

३—राम भजन मोइ मुक्ति गुमारी । अन इन्द्रिय भाव करिआइ ॥

वैष्णवों और शैवों का अनुराग-वैराग्य, शाक्तों का जप, शंकर का, अद्वैतवाद, रामानुज की भक्ति-भावना, निवारक का द्वैताद्वैतभाव, मध्व की रामोपासना, बल्लभाचार्य की बालकृष्णोपासना, चैतन्य का प्रेम, गोरख आदि योगियों का संयम, कबीर आदि सन्तों का नाम-माहात्म्य, रामकृष्ण-परमहंस का समन्यसवाद, ब्रह्म-समाज की ब्रह्म कृपा, आर्य-समाज का आर्य-संगठन और गांधीवाद की सत्य-अहिंसामूलक आस्तिकतापूर्ण लोक-सेवा आदि सब कुछ तो उसमें है ही, साथ ही मुसलमानों का मानव-बन्धुत्व और ईसाइयों का श्रद्धा तथा करुणा से पूर्ण सदाचार भी उसमें झोठा कर रहे हैं।

अब तक हमने तुलसीदास जी के राजनीतिक, सामाजिक और धार्मिक विचारों का ही परिचय पाया है। लेकिन इतना ही पर्याप्त नहीं है। ये महारत्ना कुशल राजनीतिज्ञ, योग्य समाज-शास्त्री और तत्त्वदर्शी दार्शनिक होने के साथ-साथ कवि-शिरोमणि और सरस्वती के वरद पुत्र भी हैं। और सब तो यह है कि काव्य की मीठी कुलन में ही उन्होंने ऊपर के विभिन्न विषयों का समावेश कर दिया है, जिससे ग्रहण में सुविधा हो। उनके कथन की भी यह विशेषता है कि वे भक्त और कवि एक साथ हो गए हैं। इसका कारण है—उनकी द्रवणशील वृत्ति। यही वृत्ति साधारण प्राणी और कवि में अन्तर उपस्थित करती है। साधारण व्यक्ति के लिए बड़ी से बड़ी घटना कुछ गूत्थ नहीं रखती, जब कि कवि के लिए छोटी से छोटी बात भी महत्त्वपूर्ण होती है। आदिकवि वाल्मीकि ने जिस क्रीच पक्षी के वध से कातर होकर करुण चीत्कार किया था उसे सैंकड़ों व्यक्तियों ने देखा होगा पर वह द्रवणशीलता किसीमें न थी, जो कवि बना जाती और जिससे वे ऋषि की भाँति शप दे सकते। ऋषि की यही भावुकता उन्हें आदिकवि बना गई। यही अन्तर होता है साधारण व्यक्ति में और कवि में। तुलसीदास जी सच्चे अर्थों में कवि

१—मा निषाद प्रतिष्ठा लगगम शास्त्रतो सम्य ।

यत्प्रचमिथुनादेकमवध । काममोहितम् ॥

थे। उनकी सबसे बड़ी विशेषता तो यही है कि अपनी वाणी के स्फुरण के लिए उन्होंने ऐसा साधारण चरित्र चुना, जिसे उनके सिवाय—कम से कम उस समय—कोई छूने का साहस भी नहीं कर सकता था। यद्यपि वह कथानक प्राचीन था तथापि उस प्राचीनता में ऐसी नवीनता उत्पन्न कर देता कि नवीनता ही श्रेय की वस्तु बन जाए और प्राचीनता की ओर से लोग उदासीन-से होकर कहने लगें कि भाई इस नवीनता में प्राचीन और नवीन सब कुछ आ गया है, अब हमें कुछ और नहीं चाहिए, तुलसीदास जी का ही काम था। वाल्मीकि रामायण, भगवद् रामायण, हनुमत्काव्य, प्रसन्नराघव और श्रीमद्भागवत तथा अन्य अनेक ग्रंथों से उन्होंने अपने काव्य की सामग्री जुटाई और उसे ऐसा रूप दिया कि कोई पहचान न सके कि इसमें कितनी नवीनता है और कितनी प्राचीनता। उन्होंने एक प्राचीन कथा को लेकर उसे ऐसा रूप दिया कि वह उनकी कल्पना और कला से और भी अभ्य हो गई।

कथा के प्रतिरिक्त कवि की दूसरी विशेषता है उस कथा के अतर्गत ऐसे मार्मिक स्थलों का चुनाव कर लेना, जिनसे कि कवि को अपनी भावुकता के प्रदर्शन के लिए पर्याप्त अवसर मिले। तुलसीदास जी ने ऐसे अवसर बूढ़े निबालने में बड़ी बुद्धिमत्ता से काम लिया है। उन्होंने इसके लिए स्थान-स्थान पर कथा में हेर-फेर किया है परन्तु उस हेर-फेर से कथा की मौल्य-वृद्धि ही हुई है, हानि नहीं। राम का अयोध्या-त्याग और वन-गमन, चित्रकूट में भरत और राम का मिलन, वन में सीता-हरण के बाद राम का विलाप, लक्ष्मण के शक्ति लगन पर राम का साधारण मनुष्य की भाँति रोना और पदधात्ताप करना, भरत का मिहामन पर राम की पादुकाएँ रखकर स्वयं उदास चित्त से राम के आगमन की प्रतीक्षा करना आदि स्थल ऐसे हैं, जहाँ तुलसीदास जी को अपनी भावुकता दिखाने का पूरा अवसर मिला है।

वन-गमन के प्रसंग में ग्राम वपुषों का चित्रण भावुकता की दृष्टि से उत्कृष्ट मोटि का है। 'मानस', 'कविनावली' और 'गीनावली'—सभी में

उन्होंने इस दृश्य का सहृदयता से वर्णन किया है। इस दृश्य में ग्राम-वधुओं की सरलता और भोलेपन का जो चित्रण गोस्वामी जी ने किया है, वह अन्यत्र नहीं मिल सकता। स्त्रियाँ उन सुन्दर राजकुमारों के साथ एक अतीव सुन्दरी को वन में देखकर विधि की विडवना पर सोचती हैं और परस्पर कहती हैं कि वह रानी बड़ी अज्ञान है और उसका हृदय पत्थर से भी कठोर है। राजा भी नासमझ है, जिसने स्त्री की बात पर ध्यान दिया। ऐसी सुन्दर मूर्तियों से विप्लुङ्कर प्रियजन (माता-पिता, परिवारी जन और नगर-निवासी) कैसे जीते होंगे। हे सखी ये भावों में रखने योग्य हैं, इन्हें वनवास कैसे दे दिया ?^१ इस भोलेपन के ऊपर, इस सरलता के ऊपर सारा ज्ञान, सारा विज्ञान निछावर हैं। तुलसीदास की भावुकता यहाँ पक्ष लगाकर उठी है।

चित्रकूट में जो सभा आयोजित की गई है उसमें पारिवारिक और सामाजिक मर्यादा का आदर्श उन्होंने उपस्थित किया है। भरत ने उस सभा में जो अशु-सरिता प्रवाहित की है, उसमें समस्त जड़-चेतन डूब गए हैं। वह बातावरण बड़ा गम्भीर है। कैकेयी के परिताप की तो सीमा ही नहीं है। उसकी ग्लानि का जो चित्रण तुलसीदास जी ने किया है, वह अत्यन्त मार्मिक है। सीता जी के साथ दोनों सरल भाइयों को देखकर 'कुटिल' कैकेयी जी भर कर पड़ता रही है और सोचती है कि पृथ्वी फट जाए तो वह उसमें समा जाए लेकिन जब वह पृथ्वी और यम से इसकी याचना करती है तब न तो पृथ्वी फटती है न मृत्यु ही आती है।^२ कैसी विधि-विडवना है इस अभागिनी रानी के जीवन में ! राम का तो कहना

१—राना में जानी अयाना महा पवि पाहन हूँ तैं कठोर हियो है।

राजकु राज अवाज न जान्यो कह्यो तिय को जिन वान कियो है ॥

ऐसी मनोहर मूर्ति ये विदुरें कस प्रीतम लोग बियो है।

आखिन में सखि राखिबे लोग निन्दे किमि कै वनवास दियो है ॥

२—लखि सिय सहित सरल दोउ भाई । कुटिल रानि पड़ितानि अघाई ॥

अवनि जगहि जावति कैकेई । माह न बीचु विधि मातु न दई ॥

ही क्या है । वे तो ऐसे सौम्य और शीलवान हैं कि चित्रकूट की वह सभा उनके प्रभाव से स्वर्णीय हो उठी है । आचार्य शुक्ल जी ने इस सभा को 'आध्यात्मिक' घटना कहा है । यह उचित ही है, क्योंकि धर्म के इतने स्वरूपों की एक साथ योजना अन्यत्र नहीं देखी जा सकती । राजा और प्रजा, गुरु और शिष्य, भाई और भाई, माता और पुत्र, पिता और पुत्री, दाम्पत्य और जामाता, सास और बहू, सत्रिय और ब्राह्मण, ब्राह्मण और शूद्र, सभ्य और असभ्य के परस्पर व्यवहारों का, उपस्थित प्रसंग के धर्म-गाभीर्य और भावोत्कर्ष के कारण अत्यंत मनोहर रूप प्रस्फुटित हुआ है ।

रामचन्द्र जी सीता-हरण पर जब विरह-व्याकुल होकर 'लग-भूग' और 'मधुकर-श्रंखो' से सीताजी का पता पूछने हैं तब कौन सहृदय होगा जो उनके आसुओं में अपने हृदय के रम को न मिलाए ।^१ विरह को उस कातर पुकार के कारण मानव-हृदय अपने प्रभु को अपने निबद्ध पाता है । राम का वही विनाश कर्म, उससे भी अधिक आप लक्ष्मण को दाक्षित्य लगने का प्रसंग लीजिए । भाई की मृत्यु पर वे विकल हो रहे हैं, रो रहे हैं, परन्तु वहा ध्यान है तो अग्ने दारणाग्न बधु विभीषण का । उनकी इस दशा पर कौन हृदय की पीड़ा की धारा को रोक सकता है—

मेरो सब पुद्वारथ पाको ।

विपति बँटावन बधु-बाहु दिनु करौ भरोसो काको ।

मुनु सुप्रीव सचिहँ मो पर फेर्यो बदन विधाता ।

• ऐसे समय समर सकट हों, तज्यो लक्ष्म सो भ्राता ।

गिरि कानन जं हैं साष्टामृग हों पुनि अनुज संघातो ।

हँ है कहा विभीषन की गति रही सोच भरि दातो ॥

सुतसी मुनि प्रभु यवन भालु कपि सकल विजल हिय हारे ॥

जामवत हनुमत घोसि तव घोसर जानि प्रचारे ॥

ऐसे अनेक उद्धरण दिए जा सकते हैं, जिनमें कवि-कुल-गुरु सुतसी

की भावुकता का सार है। शृंगार की दृष्टि से तुलसी के काव्य का अलग ही महत्त्व है। उन्होंने मर्यादा का वहा भी पालन किया है और ऐसा कौशल दिखाया है कि कवि की प्रतिभा पर आश्चर्य करना पड़ता है। सीता, राम और लक्ष्मण बन जा रहे हैं। मार्ग में ग्राम-वधुए एकत्र हो जाती हैं, उनके दर्शनो के लिए। वे सीता जी से राम के विषय में पूछती हैं कि उनका उसने क्या सबध है। सीता जी की उस समय की मनोदशा का सजीव चित्र खींचते हुए कवि ने लिखा है—

मुनि सनेहमय मञ्जुल बानी । सकुम्भो सिय मन महँ मुसुकानी ॥
तिन्हहि धिलोषि धितोफति धरनी । कुहुँ सकोच सकुचति धरवरनी ॥
सकुचि सप्रेम बाल मृगनयनी । बोली मधुर बचन पिकबयनी ॥
सहज सुभाय सुभग तन गोरे । नामु लखनु सघु बेबर मोरे ॥
बहुँरि बदनु बिधु अचल ढाँकी । पिप सन चितइ नौह करि बाँकी ॥
खजन मञ्जु तिरीछै नयननि । निजपतिकहेउ तिन्हहि सियसयननि ॥

सीता के अतिरिक्त इतनी मर्यादा वहा मिल सकती है ? ऐसे अनेक ध्येसरो पर तुलसीदास जी को अपने सिद्धांत की रक्षा के लिए न जाने कितने समय से काम लेना पड़ा होगा ? उनवी ही प्रतिभा से यह सम्भव हो सभा कि सर्वत्र वे मर्यादा की रक्षा कर सके ।

वस्तुतः तुलसीदास जी बड़े कुशल मनोवैज्ञानिक थे। मानव प्रकृति और बाह्य प्रकृति दोनों का अध्ययन उन्होंने बड़ी सूक्ष्म दृष्टि से किया था। यही कारण है कि उनके सभी पात्र अपने अपने वर्ग के प्रतिनिधि हैं। राजा प्रभा, स्वामी-सेवक, स्त्री-पुरुष, माता पिता, पुत्र-पुनवधू सभी के आदर्श उनके पात्रों में सजीव हो गए हैं।

इसके अतिरिक्त वे रस सिद्ध कबीरद्वर थे। सभी रसों, गुराणों और वाक्य की शक्तियों के उदाहरण उनकी रचना में मिल सकेंगे। उनसे पहले वाक्य की जितनी भी शैलिया प्रचलित थी, उन सब का उन्होंने उपयोग किया है। चारणों की छप्पय की पंजी, कबीर आदि की दोहे की शैली,

जायसी की दोहा-चौपाई की शैली, विद्यापति, सूर आदि की पद-शैली, गग आदि भाटो की कवित्त-मयैया शैली, सभी का उनकी रचना में समावेश है। छन्द-अलंकारों का स्वाभाविक और प्रवाहानुकूल चयन स्वतः ही हो गया है। इस सब का कारण है—उनका भाषा पर अधिकार। गोस्वामी जी की भाँति भाषा पर अधिकार रखनेवाले कवि बहुत कम हुए हैं। उनकी सरलता और लोकप्रियता का यह भी एक कारण है। ब्रज और अवधी में तो उन्होंने रचना की ही है, अन्य भाषाओं के शब्द भी अपने-आप उसमें आ गए हैं। वे शब्द हिंदी के ही हो गए हैं। गीतावली, कवितावली और विनय-भक्तिका आदि ब्रज भाषा की रचनाओं और रामचरितमानस, बरवै-रामायण, जानकी-भगवत आदि अवधी की रचनाओं में भरबी, फारसी के शब्द सबों ही मिल जाएंगे। उनकी अवधी भाषा जायसी की अपेक्षा अधिक सस्मृत है और उसमें अवधी का साहित्यिक रूप निखर आया है। तुलसीदास जी ने भाषा का ऐसा रूप रामचरितमानस में दे दिया कि फिर किसी कवि ने लेखनी उठाने का साहस न किया। भाषा ही नया, विषय का भी उन्होंने ऐसा सम्यक् विवेचन किया है कि फिर कोई कवि उसपर उतने अधिकार के साथ लेखनी न उठा सका और केशव आदि ने साहस किया भी तो वह बात न आ पाई, जो तुलसीदास में थी। उन्होंने वाक्य-बला की भी चरम परिणति अपने वाक्य में कर दी। उनसे पहले शुद्ध साहित्य-निर्माण बहुत कम हो पाया था। चारण-काल में तो वाक्य की भाषा का रूप ही स्थिर नहीं हो पाया था। सन्त-साहित्य में केवल ईश्वर की वदना और ध्यायावादी ढंग पर सनेतात्मक उक्तियाँ ही अधिक रहीं, जिनमें साहित्य की ओर ध्यान कम था। कृष्ण-वाक्य में अभी साहित्यांगों का स्वरूप स्पष्ट नहीं हुआ था। अतः तुलसी द्वारा ही साहित्य की समृद्धि का मार्ग प्रशस्त हुआ।

मार्गज्ञ यह है कि तुलसीदास जी महान् स्रष्टा थे। साहित्य के लिए

मानव-हृदय की जिस गहरी भावुकता की आवश्यकता है वह उन्हें प्राप्त थी, इसीलिए वे अन्तस्तल के भावों के कुशल चित्रकार हो सके। वे भावों के पुजारी थे और यह भाव-पूजा उन्हें राम के प्रति अनन्य विश्वास से मिली थी। राम के प्रति उनका प्रेम-विश्वास चातक की भांति दृढ़ था। ऐसे अनन्य भावुक उपासक के हृदय से फूटी वाणी में ही वह शक्ति हो सकती थी, जो मृत-प्राय जाति को बल प्रदान कर उसके शुष्क और निराश जीवन में सजीवता और सरसता लावे। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने अपने गोस्वामी तुलसीदास नामक ग्रंथ में तुलसीदास जी को प्रतिनिधि कवि मानते हुए हिंदी का सर्वश्रेष्ठ कवि घोषित किया है और कहा है, "तुलसी के 'मानस' से रामचरित की जो शील-शक्ति-सौंदर्यमयी स्वच्छ धारा निकली उसने जीवन की प्रत्येक स्थिति के भीतर पहुँचकर भगवान् के स्वरूप का प्रतिबिम्ब भस्त्रा दिया। रामचरित की इसी जीवन-व्यापकता ने उनकी वाणी को राजा-रक, धनी-दरिद्र, मूर्ख-बुद्धि, सब के हृदय और कंठ में सब दिन के लिए बसा दिया। किसी श्रेणी का हिंदू हो, वह अपने जीवन में राम को साथ पाता है। संपत्ति में, विपत्ति में, घर में, वन में, रणक्षेत्र में, आनन्दोत्सव में, जहाँ देखिए वहाँ राम। गोस्वामीजी ने उत्तराण्य के समस्त हिंदू-जीवन को राममय कर दिया। गोस्वामी जी के वचनों में हृदय को स्पर्श करने की जो शक्ति है वह अन्यत्र दुर्लभ है। उनकी वाणी की प्रेरणा से आज हिंदू-जनता भवसर के अनुकूल सौन्दर्य पर मुग्ध होती है, महत्त्व पर अट्टा करती है, शील की ओर प्रवृत्त होती है, सन्मार्ग पर पैर रखती है, विपत्ति में धैर्य धारण करती है, कठिन कर्म में उत्साहित होती है, दया से भाद्री होती है, बुराई पर श्लानि करती है, सिष्टता का अवलम्बन करती है और मानव-जीवन में महत्त्व का अनुभव करती है।"

आचार्य की इस सम्मति से हम प्रसन्न, सहमत हैं। हमारी दृष्टि में भी तुलसीदास का स्थान हिन्दी-साहित्य में सर्वोत्कृष्ट है और वे हमारे साहित्य

के प्रतिनिधि कवि हैं, जिनकी जीवन के सभी क्षेपों तक पूरी-पूरी पहुँच है। उनमें भारतवर्ष का भूत, वर्तमान और भविष्य आकृता है। वे हमारे साहित्य के श्रृंगार हैं और हम उन्हें पाकर गौरवान्वित हैं। वे यशस्वी और अमर कलाकार हैं और जब तक हिंदी भाषा और साहित्य जीवित है तुलसीदास की वाणी भी जीवित है, वह अजर-अमर है।

तुलसी-साहित्य में उनके जीवन का प्रतिबिम्ब

साहित्य की सर्वमान्य परिभाषाओं में मैथ्यू आर्नल्ड की परिभाषा 'साहित्य जीवन की व्याख्या है' का विशेष महत्व है। वस्तुतः जब साहित्यकार साहित्य-सृजन के लिए तैयार होता है तब वह अपने व्यक्तित्व को विश्व में लय कर देता है और उसकी अनुभूति और अभिव्यक्ति—दोनों विश्व की अनुभूति और अभिव्यक्ति का शौरवपूर्ण पद प्राप्त कर लेती हैं। जो साहित्यकार जितना ही महान् होगा उसका व्यक्तित्व उतना ही व्यापक और विस्तृत होता चला जाएगा। उसके द्वारा प्रस्तुत वृत्तियों में उसे खोज पाना मरल भी होगा और कठिन भी। सरल तो इसलिए कि उसकी अपनी अभिव्यक्ति-प्रणाली विभिन्नता लिए हुए होने के कारण स्वयं में भी व्यक्ति की पकड़ से बाहर नहीं हो सकती और कठिन इसलिए कि कोई विचार या भाव, जो उसके काव्य में किसी पात्र-विशेष या अवसर-विशेष पर अभिव्यजित हुआ है, निश्चित रूप से उसीका है, यह कहना एकदम सही नहीं भी हो सकता है। सारांश यह कि श्रेष्ठ साहित्यकार अपनी वैयक्तिक इच्छा-अभिलाषा को विश्वगन्धुत्व अथवा विश्वकल्याण की भावना में लय कर देता है इसलिए उसके साहित्य में उसमें सम्बन्धित बातों की खोज करना अत्यन्त कठिन और दुस्साहस का कार्य है।

विश्व के महानतम साहित्यकारों के व्यक्तिगत जीवन और चरित्र के सम्बन्ध में आज तक साहित्य के अध्येता अन्धकार में ही हैं। इसका

एकमात्र कारण यही है कि उन्होंने अपने व्यक्तिगत जीवन से सम्बन्धित तथ्यों का प्रकाशन या तो किया ही नहीं है और यदि किया भी है तो इतनी न्यून मात्रा में कि उस आधार पर उनके जीवन की कोई ठोस रूपरेखा निर्मित नहीं हो सकती। ऐसे निजी उल्लेखों के अभाव में उनकी व्याप्ति और महत्ता का लाभ उठाकर अनेक जनश्रुतियाँ प्रचलित होती गई हैं और कल्पित जीवनचरित लिखे जाते रहे हैं। इससे उनके जीवन पर प्रकाश पड़ने की अपेक्षा अनेक भ्रांतियों ने जन्म लिया है, जिससे उनके जीवन का कृतियों के आधार पर प्राप्त वास्तविक विवरण भी धुंधला हो गया है। उनके जन्म-स्थान, जन्म-संवत्, गुरु, पारिवारिक जीवन, मृत्यु-तिथि आदि के विषय में एक नहीं अनेक मत प्रचलित हो गए हैं। चामत्कारिक प्रसंगों ने तो उनकी रही-सही प्रामाणिकता को भी चौपट कर दिया है। विश्व के कृतो साहित्यकारों में होमर, गेटे, दांते, शेक्सपियर, मिल्टन, वाल्मीकि, व्यास, वाल्मिदास आदि में से कौन ऐसा है जो भ्रांतियों के घटाटोप के नीचे न दबा हो। इन ऋषि-तुल्य मनीषियों ने कभी सोचा भी नहीं होगा कि उनकी विनम्रता और आत्म-निषेध की महान् प्रवृत्ति का यह दुष्परिणाम होगा, अन्यथा वे भी आज ऐरे, गैरे, नर्यू, खैरे कवियाँ की भाँति सौ पृष्ठ की रचना में अपना पचा पृष्ठ का वक्तव्य जोड़ने की कला को अवश्य अपनाते। हिन्दी के ही नहं अग्र्य प्रान्तीय भाषाओं के मध्यकालीन कवियों के जीवन की घटनाएँ इसी प्रकार अविदित हैं—चंडीदास, विद्यापति, तुकाराम, कबीर, सूा तुलसी, कौन सा ऐसा कवि है जो इस कठिनाई से मुक्त हो और अपने विषय में आज के पाठकों को सही जानकारी दे सके ?

तो फिर ऐसे मानव-हितैषियों का जीवन क्या दन्तकथाओं की कल्पित चरित्रों से ही जाना जा सकता है ? यह प्रश्न है जो किसी भी आस्थावान् भ्रष्टेता को विवश किए बिना नहीं छोड़ता। हमारी विनम्र सम्मति में इसका उत्तर यह है कि कवि अथवा कलाकार अपनी कृतियों में परावर प्रतिबिम्बित होता रहता है। मन्त्रे साहित्यकार का जीवन

उसके साहित्य से भिन्न नहीं हो सकता। हिन्दी में महाकवि मूर्धन्यान्त त्रिपाठी 'निराला' का जीवन इस दृष्टि से विचारणीय है। उनका साहित्य उनके जीवन की एक एक घटना को भुलकर देता है, फिर वह चाहे 'सरस्वती'-सम्पादक द्वारा उनकी प्रथम और सर्वश्रेष्ठ रचना 'बुढ़ी की बत्ती' सधन्यवाद धापित कर देने की बात हो या अपनी प्यारी बेटी सरोज की उचित उपचार के अभाव में मृत्यु हो जाने की या गांधी जी के समक्ष हिन्दी का पक्ष लेकर तनकर खड़े होने की। ब्रज-कोबिल प० सत्य-नारायण 'कविरत्न' ने अपनी आधुनिका पत्नी को लक्ष्य करके ही 'बस अन्न नहीं जात सही' अथवा 'भयो क्या अनचाहत को सर्ग' जैसी रचनाएँ दी थी। कबीर की सहज साधना जिस ताने पर सिद्धि की प्राप्ति के रूप में सफल हुई थी वह उनकी कविता में पारदर्शी धीमा बन गई है। घनानन्द और भारतेन्दु बाबू हरिश्चन्द्र के जीवन के मूल भाविक तथ्यों का उद्घाटन उनकी रचनाओं द्वारा ही हुआ है। प्रेमचन्द तो अपनी रचनाओं और जीवन-विकास के क्रम में समानान्तर ही चलते दिखाई देते हैं। कहने का अभिप्राय यह कि सच्चे साहित्यकार की रचनाएँ उसके जीवन की अनेक मूल्यवान् बातों की ओर मकत करती रहती हैं। महाकवि तुलसी के विषय में भी यह कथन अक्षरशः सत्य है।

देखना यह है कि तुलसी-साहित्य में उनके जीवन का प्रतिबिम्ब निम्न-वित्त रूप में पड़ा है। सुविधा की दृष्टि से हम उसे दो भागों में विभाजित करेंगे—एक प्रत्यक्ष और दूसरा अप्रत्यक्ष। प्रत्यक्ष से अभिप्राय उपायों द्वारा अपने जन्म, माता पिता, पुत्र-वल्लभ रोग-शोक, आनन्द-उल्लास, रुचि अरुचि, मृत्यु आदि के सम्बन्ध में स्पष्ट उल्लेख से है और अप्रत्यक्ष से अभिप्राय उन सामाजिक, राजनीतिक और सांस्कृतिक सूत्रों में है, जिन्हें एकटकर उन्होंने अपने काव्य का मध्य भवन खड़ा किया है। यद्यपि अप्रत्यक्ष का अक्षरशः सम्बन्ध उनके जीवन से नहीं है क्योंकि विषय-विशेष पर व्यक्त विचार किसी पौराणिक या ऐतिहासिक पात्र के भी हो सकते हैं, तथापि उनकी अभिरुचि के स्पष्टीकरण वाले ऐसे अनेक स्थल

हो सकते हैं, जिनमें वह स्वयं मूर्त हो उठे हो। किसी पूर्वप्रयुक्त कथा तत्त्व को अपनी दृष्टि से परिवर्तित कर देने में भी उनकी निजी शक्ति-प्रशक्ति ही मूल प्रेरण शक्ति रही है। अतः अप्रत्यक्ष रूप से जीवन का प्रतिबिम्ब भी उल्लेख्य है। बिना उसके उनके जीवन की सम्पूर्णता का दर्शन नहीं हो सकेगा। शरीर के साथ आत्मा का सौंदर्य जैसे सौंदर्य की परिपूर्णता है वैसे ही जीवन की स्थूल घटनावली के साथ भावा का सौंदर्य किसी साहित्यकार के जीवन-सौंदर्य की परिपूर्णता है।

सर्वप्रथम हम उनके जीवन के प्रत्यक्ष प्रतिबिम्ब पर दृष्टिपात करेंगे। इस दृष्टि से उनके लिखे हुए बारह सर्वमान्य प्रामाणिक ग्रन्थों में से चार का विशेष महत्त्व है—कवितावली, विनयपत्रिका, दोहावली और रामचरितमानस। जैसा कि हम आगे देखेंगे इन ग्रन्थों से उनके जीवन की अनेक बातों पर प्रकाश पड़ता है।

महात्मा तुलसीदास का नाम या तो रामचोला था या तुलसी। 'विनयपत्रिका' और 'कवितावली' की साक्षी के आधार पर उनका नाम रामचोला जान पड़ता है।^१ लेकिन बरवै रामायण के आधार पर उनका नाम तुलसीदास आरम्भ से ही मिलता है।^२ रामचरितमानस की एक अर्द्धांश में जहाँ उनकी माता का नाम हुलसी दिया है वहाँ भी उनका

१—(क) राम को गुलाम नाम रामचोला राख्यो राम
काम यह नाम देखे हो कबहुँ कह्यो हो।

—विनयपत्रिका, छन्द ७९

(ख) साहिबु मुग़लन जिन स्कनहु को पच्छु जियो
रामचोला नामु हो गुलामु रामसाहि को।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १००

२—वेदि गिनती मँह गिनती घम बन धास।
नाम जपन भये तुलसा तुलसीनाम।

—बरवै रामायण, छन्द ५६

नाम तुलसीदास आया है ।^१ इस प्रकार उनको अनेक ग्रंथों के आधार पर रामबोला या तुलसीदास दो नामों से ही पुकारा जाता था । आरम्भ में राम की भक्ति के प्रति रुचि होने से रामबोला नाम पड़ा होगा और बाद में वे तुलसीदास कहलाए होंगे ।

तुलसीदास के साथ गुसाईं जुड़ने के सम्बन्ध में हनुमानचालीस में लिखा है कि तुलसीदास गुसाईं होकर के अपने बुरे दिनों को भूल गया है ।^२ साथ ही कवितावली में भगवान् से प्रार्थना करते हुए उन्होंने कहा है कि आज तक तो नाम से निर्वाह हो गया है और आगे गुसाईं का स्वामी उनकी रक्षा करेगा ।^३ विनयपत्रिका में भी गुसाईं शब्द प्रयुक्त हुआ है^४ ।

महात्मा तुलसीदास के ग्रंथों में अपने माता-पिता के विषय में विशेष नहीं लिखा गया । केवल एक अर्द्धाली प्रयुक्त की जाती है, जिसके आधार पर उनकी माता का नाम हुलसी कहा जाता है । मानस के बालकाण्ड में रामकथा की महिमा का वर्णन करते हुए उन्होंने 'रामहि प्रिय पावन तुलसी सी । तुलसीदास हित हिये हुलसी सी ॥' लिखकर इसी ओर संकेत किया है । मानस के इस साधय का समर्थन उनके समकालीन और स्नेही

१—रामहि प्रिय पावन तुलसी सा ।

तुलसीदास दिन दिव्य दुलना सा ।

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

—तुलसी गोमई भयो भोके दिन भूनि गयो ।

—हनुमानचालीस, छन्द ४०

२—नामके प्रताप राय अजुला निवाहि नरके

भाग को गोमई स्वामी सरल सुजान है ।

—कविप्रवक्ता, उत्तरकाण्ड, छन्द ८०

३—मेरे भने को गोमई पोच को न सोच सक

दोहे किये बडा सोद मावा मिय पय की ।

—विनयपत्रिका, छन्द २५३

मित्र खानखाना मय्यदुरहीम ने भी किया है ।^१ इसके अतिरिक्त और कोई उल्लेख नहीं मिलता ।

अपनी माता को छोड़कर शेष परिवारी जनो—पिता, पत्नी या पुत्रादि—के विषय में तुलसीदास जी ने अपने ग्रन्थों में कोई बात नहीं लिखी अतः आज तक विद्वान् और मानस-प्रेमी इस दिशा में अधिकार में ही हैं । हा, उन्होंने अपने गुरु के विषय में अवश्य मानस के आरम्भ में यह कहा है कि उनके गुरु नरहरिदास जी थे ।^२

'तुलसी-दर्शन' के लेखक डा० वलदेवप्रसाद मिश्र ने इस विषय में टिप्पणी करते हुए लिखा है—

"हमारी समझ में गोस्वामी जी ने किसी अनित्य मर्त्य के बदले एन नित्य को ही अपना सच्चा गुरु माना है । 'वन्दे योधमय नित्य गुरु शवर-रूपिणम्' या नित्य शब्द यही संकेत कर रहा है । नरहरिदास की अनुपस्थिति में भी गोस्वामी जी गुरु-पदरज से अपने लोचन आजने की बात लिखते हैं । उन्होंने स्पष्टतया नरहरिदास जी या और किसी नामधारी व्यक्ति को अपना गुरु भी स्वीकार नहीं किया है । रामचरित-मानस में केवल एक जगह वन्देई गुरु पद वज्र शृषा सिन्धु नररूपहरि' लिखा हुआ मिलता है । जिससे नरहरिदास का नाम ध्वनित हो रहा है । परन्तु इस पंक्ति का 'हरि' पाठ भी गदिग्ध ही कहा जाता है क्योंकि एतत्तो उस स्थान के सब स्रोतों के रूप के अनुसार 'निकर' के साथ 'हर' का जुक होना चाहिए न कि 'हरि' का और दूसर, आवण् कुञ्ज में रखी हुई वालकाढ की प्राचीन प्रति में, कहा जाता है, 'हर' पाठ ही था, जो पंथि हरतात लगावर हरि' के रूप में परिवर्तित किया गया है । इन सब बातों से विदित होता है कि रामायण की महिमा के प्रथम प्रचारक

१—मुरनिनय नरनिन नागनिन सब चाइन अग हाथ ।

गेद निवे कुममा निरे तुममा मो मुन हाथ ॥

२—वन्देई गुरु पद वज्र शृषा सिन्धु नर रूप हरि ।

ते नाते भगवान् शबर ही को गोस्वामी जी अपना वास्तविक गुरु मान रहे हैं। यद्यपि उन्होंने अपने बाल्यकाल के उपदेशक को भी, जो बहुत करके कोई स्मांत वैष्णव स्वामी नरहरिदास जी थे, उस अनमोल शिक्षा ही के नाते 'निज गुरु' का आदर दे दिया है।"

तुलसीदास जी का जन्मस्थान सूकर क्षेत्र या सोरो था यह बात अन्तःसाक्ष्य से सिद्ध होती है। इस सम्बन्ध में निम्नलिखित दोहा प्रसिद्ध है—

मैं पुनि निज गुरु सन सुनो कथा सु सूकर खेत ।

समझी नहिं तस बालपन तब अति रहेउँ अचेत ॥

हिन्दी के वे विद्वान् जो तुलसी पर काम करते रहे हैं, राजापुर (वादा) को उनकी जन्मभूमि मानते रहे हैं परन्तु यह हठधर्मी है। निश्चय ही वे सोरो (सूकर क्षेत्र) के निवासी थे। श्री रामदत्त भारद्वाज ने तुलसी का परिवार नामक पुस्तक में अनेक प्रमाणों द्वारा यह सिद्ध किया है कि सोरो ही तुलसी की जन्मभूमि थी।

महात्मा तुलसीदास जी की जाति के सम्बन्ध में भी मतभेद है। कोई उन्हें सरयूपारी, कोई सनाढ्य और कोई कनौजिया बताते हैं। स्वयं तुलसीदास जी ने इस विषय में जो कुछ लिखा है वह परस्पर-विरोधी वचन सा प्रतीत होता है। कभी तो वे कहते हैं कि मेरी कोई जाति-पाति नहीं है और न मैं किसीके काम का हूँ और न कोई मेरे काम का है। कभी कहते हैं कि लोग यदि मुझे बुरा कहते हैं तो कहा करें, मुझको इसका कोई दुःख नहीं है क्योंकि न तो मुझे व्याह-शादी करनी है न मैं

१—नेशनल इनफ़र्मेशन ऐण्ड पब्लिकेशन्स लिमिटेड, बम्बई से प्रकाशित इस पुस्तक में विस्तार से सप्रमाण तुलसी का जन्मभूमि पर विचार किया गया है।

२—मेरे जाति पति न चढ़ा काहूँ जाति पति
मेरे कोऊ काम को न हँ काहूँ काम को।

जाति-प्राप्ति ही चाहता हूँ ।' कभी वे कहते हैं कि मैं तो भिखारी के कुल में जन्मा हूँ और मेरे जन्म से ही माता-पिता दुखी हो उठे थे ।' कभी वे यहां तक कह उठते हैं कि मुझे कोई धूत कहो या भवधूत कहो, राजपूत कहो या जुलाहा कहो, मुझे वीन किसीकी वेदी से बेटा ब्याहना है जो किसीकी जाति बिगाड़ने का पाप लगेगा । मैं तो राम का गुलाम हूँ । जिसे जो दीखे सो कहो, मैं तो मागकर खाता हूँ और मसजिद में सोता हूँ । न लेना एक न देना दो ।' इन सब से ऐसा प्रतीत होता है, वे छोटे कुल में जन्मे थे । लेकिन जब वे यह कहते हैं कि 'भलि भारत भूमि, भलें कुल जन्मु, समाजु, शरीर भलो लहि कै' या 'यह भरतखंड समीप मुरसरि, थल भली सगति भली' या 'दियो मुकुल जनम, सरीर सुन्दर हेतु जो फल चारि को', तो लगता है कि वास्तव में वे उच्च कुल में जन्मे थे और लोगों से परेमान हाकर ऐसी बातें करते थे, जिनसे वे सब से भलग समझें जाए । आज भी जब कोई व्यक्ति, चाहे वह कितने ही ऊँचे कुल में जन्मा हो, अपने समाज से भिन्न पथ अपनाता है और कुछ प्रतिष्ठा

१—लोग कह पोच सो न सोच न सकोच भर
व्याह न बरेली जानि पानि न शहत हूँ ।

—विनयात्रिका, छन्द ७२

२—जायो कुल मगत बधावनो बजाया मुनि
भयो धरितापु पापु जननी बनक को ।

—कविशायी, उत्तरकाण्ड, छन्द ७३

३—भूत कहीं भवभूत कहीं राजपूत कहीं जुलहा कहीं बीऊ ।
काटका बडीं लीं बेटा न ब्याहव काट का जानि बिगार न भाऊ ॥
सुतसी सरनाम गुलामु ई राम को जाको २ वैसा कहा कहु भाऊ ।
मागि कै गौरो, मगन को सोइसो, लीने को एकन नंदे को दोउ ॥

—कविशायी, उत्तरकाण्ड, छन्द १०६

४—कविशायी

—उत्तरकाण्ड, छन्द ३३

५—विनयात्रिका

६— १३५

६— ११

११

प्राप्त कर लेता है तो लोग उसे ईर्ष्यावश बुरा-मला कहते हैं। वह उन लोगों को सफाई न देकर ऐसी ही बातें करता है, जिससे अपने को छद्म-वादी समाज से अलग करके गर्व के साथ खड़ा रह सके। महात्मा तुलसीदास ने भी समाज के लोगों के प्रहार भेले थे और उनसे अपने को बचाने के लिए ही ऐसी बातें कही थी अन्यथा वे उच्च ब्राह्मण कुल में ही उत्पन्न हुए थे। यह सारा ब्राह्मणवाद जिसके लिए आज के तथा-कथित प्रातिवादी उन्हें पानी पी-पीकर कोसते हैं और जिसपर वर्णाश्रम सस्कृति का महल खड़ा है इनके ब्राह्मण-कुल में जन्म लेने का सबसे बड़ा प्रमाण है।

लेकिन तुलसीदास जी भले ही उच्च कुल में जन्मे हों, उनका बाल्य-काल अत्यन्त दुःखमय होता। ऐसा लगता है कि उनके माता-पिता ने उनको जन्म होते ही छोड़ दिया था और उन्होंने जाति-कुजाति के टुकड़े का खाकर अपने को जीवित रखा था।^१ ऐसी दशा में उनको द्वार-द्वार दैन्य प्रदर्शन करना पड़ा^२, और चार चनों को चार फल मानना पड़ा।^३ उनकी स्थिति यह थी कि उन्होंने खीची भर भ्रष्ट मागकर खाया था और

१—(अ) मातुपिता जग जाइ तज्यो, विधिह न लिखा कहु नाल भलाइ।

भाय, निराश्रमाजन, कादर, दुकर-दुकन लागि ललाइ॥

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १७

(आ) तनु तज्या कुटिल कीष्ट ज्यो तज्यो मातु पिता हू।

—विनयपत्रिका, छन्द २७१

(इ) गति कमनानि रू कुजाति थ पटानि बम

खाये टुक मवर, विरिन बात दुनों मा।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द ७०

२—दर दर शक्त करी बादि रद, परि पाहू।

—विनयपत्रिका, छन्द २७१

३—दारेने लगान बिलखान दर दर दान

चान हो चारि पन् चारि हा चनन को।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द ७३

राम के भरोसे ही किए थे' और की तो बात ही क्या है दुःख भी उनको देसकर दुःखी हो ऐसी कठिन परिस्थिति में वे रहे थे ।' यही कारण था कि वे स्वायत्तमयी हो गए थे । उनका स्वभाव ही ऐसा बन गया था कि न भाई-बन्धो का भरोसा करते थे न किसीसे दुस्मनी करते थे । वे तो उसीको अचूक समझते थे जो राम नाम से सम्भव होता था ।' 'सिपा-राममय सब जग जानी, करतें प्रनाम जोरि जुग पानी ।' से भी यहाँ निष्कर्ष निकलता है कि वे अपनी कठिन परिस्थितियों के कारण राममय हो गए थे । राममय होने की स्थिति उत्पन्न होने का कारण उनके गुह्य थे । जिन्होंने बार-बार उनसे रामकथा बही थी और जिसे उन्होंने बालमति के अनुसार कुछ-कुछ समझा था ।"

अब प्रश्न यह है कि गोस्वामी जी ने गार्हस्थ्य जीवन बिताया था या नहीं ? जनधुति के आधार पर तो यहाँ तक माना जाता है कि उनको वैराग्य ही उनकी पत्नी की फटकार से हुआ था, परन्तु यहाँ हम

१—'साईं साँचा मामि मैं तेरो नाम लिया रे ।

तेरे बल बलि आजु भी जग नामि जिया रे ।

—विनयपत्रिका, छन्द ३३

२—'हिरी ललात बिनु नाम उदर लागि दुराड दुखिन मोहि रेरे ।

नाम प्रनाद लहत रसाल फल अग ही बरु बहेरे ॥

—विनयपत्रिका, छन्द २२७

३—'भारत को भरोसा न खरा सो बैरु बैरा हूँ मो,

बनु अपनो न, हिनू जनना न जन को ।

◇

◇

◇

राम ही के नाम तें ओ होइ साइ नाको लगै,

ऐनोइ मुभाउ कछु सुलसा के मन को ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द ७७

४—तदपि कदा गुह्य बारहिवारा ।

समुभि परा कबु मनि अनुमारा ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

जनधुति या बाहरी साक्ष्य का आधार नहीं ले सकते । वह हमारे विषय के बाहर की बात होगी । हमें तो उनके अन्धों से ही उनके जीवन की प्रत्येक गतिविधि पर प्रकाश डालना है । अस्तु ।

यदि हम रामचरितमानस या तुलसी की विनयपत्रिका अथवा षड्वितावली के उत्तरकांड को गम्भीरता से देखें तो पता चलेगा कि गार्हस्थ्य-धर्म और वैराग्य का जैसा वैज्ञानिक चित्र उन्होंने अंकित किया है वैसा और कोई कवि कर ही नहीं सका । इससे सिद्ध होता है कि उन्होंने गृहस्थ-जीवन के उतार-चढ़ाव देखे थे । मनोवैज्ञानिक दृष्टि से शृंगार के जिस मर्यादावादी स्वरूप का उद्घाटन राम-सीता के प्रसंग में हुआ है अथवा 'जिमि स्वतन्त्र होइ विगारहि नारी' की जो स्पष्टोक्ति वर्षा-वर्णन में आई है वह उनके गृहस्थ-जीवन और नारी के प्रति अत्यधिक आकर्षण के परिणामस्वरूप दिए गए महत्त्व की प्रतिक्रिया के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं है । वैसे उन्होंने 'हम तो चाखा प्रेमरस पत्नी के उपदेश' कहकर इसे स्वीकार कर लिया है कि उन्होंने विवाह किया था । 'हनुमानदाहु' में उन्होंने यह भी कहा है कि बचपन में सरल स्वभाववश राम की शरण में चला गया था पर मोहवश उस सम्बन्ध को तोड़ बैठा^१ और यों राम विमुख हो गए । अपनी इस चारमग्लानि का और भी अच्छा स्पष्टीकरण उन्होंने विनयपत्रिका में किया है । वे कहते हैं कि कुछ भी न बन आया और जन्म व्यर्थ ही बीत गया । अत्यन्त दुर्लभ नर-जन्म मिला पर मन-वचन-कर्म से राम की भक्ति न कर सका । लडकपन अचेतावस्था और चंचलता में चला गया । जीवन-रूपी ज्वर में युवती-रूपी कुपथ्य का सेवन किया इससे त्रिदोष पूर्ण काम-वायु ने घर

१—बालेपन सुखमन राम सनमुख गयो

राम नाम लेत मानि खान टूक टाक हा ।

पर्यो लोक रीति में पुनानि प्राप्ति राम राम

माह बग नेटयो मोरि सक तराक हो ॥

दयाया ।^१ जाति-भाति को अस्वीकार करने की उनकी वृत्ति भी गृहस्थ-जीवन के भ्रष्टों की ही सूचक है ।

यो तो तुलसीदास की परिस्थिति ही विरक्त होने की थी पर वे मोह में फस ही गए, यह हम देख चुके हैं । एक बार मोहप्रस्त होकर जब वे फिर बन्धन-मुक्त हुए तो ऐसे कि फिर राम के ही होकर रहे । भोग-वितास और विषय-वासना के चक्र में फिर उन्हें कोई रस ही न रहा । गृहस्थ-जीवन का त्यागकर उन्होंने देश का पर्यटन किया और तीर्थों की छाक छानी । यह सब उनके अगाध ज्ञान के आधारस्वरूप विविध ग्रंथों से स्पष्ट है । देश में उन्हें दो स्थान-विशेष प्रिय थे, एक तो चित्रकूट और दूसरा काशी ।

ऐसा प्रतीत होता है कि चित्रकूट में उनके ज्ञानबधु खुले थे । विनय-पत्रिका में उन्होंने अपने मन से कहा है कि तू अब चेत और चित्रकूट चल । ऐसे कलि-प्रभावित समय में जहाँ कल्याणपथ लुप्त है और मोह-माया-बल बढ़ रहा है रामपद अर्पित इस पुण्यभूमि को देख । वह वन राम का विहार-स्थल है ।^२ उनकी सम्मति में यदि राम में सच्चा स्नेह

१—कहु है न भाय गयो जन्म बाध ।

अलि दुरलभ तन पाइ कपट तजि

भने न राम मन बचन बाध ।

लरिकाइ बीन। अचेत चित

नचलना चौनुन चाय ।

जोवन नुर मुकनी-नुपथ्य करि

भयो त्रिदल भरि मदन बाध ॥

—विनयपत्रिका, पृष्ठ ८३

२—भाज चित चेत चित्रकूटहि चतु ।

कोपित कलि लोपित भग्न मगु विनसित बदन माइ माया मनु ।

भूमि दिनोनु राम पद अकिन बन बिन्हाउ रुपुर विहार मनु ॥

—विवाक्यामृत, पृष्ठ २४

चाहिए तो प्रेमपूर्वक चित्रकूट में निवास करना चाहिए ।^१ इसका कारण यह है कि व्यर्थ वन, पर्वतों पर भटका, बिना अग्नि के जला पर चित्रकूट जाने पर ही कलियुग की कुचाल का दर्शन हो सका ।^२ वही उनको अपने प्रभु की सरस भाषी मिली ।^३

काशी तो कवि को अत्यधिक प्रिय ही थी । अपने जीवन का उत्तरार्द्ध उन्होंने काशी में ही बिताया और काशी में ही उनका दारोदरान्त हुआ । उन्होंने काशी के विषय में कहा है कि कलियुग में कामधेनु के समान काशी में स्नेहमहित यथाशक्ति रहना चाहिए,^४ जो पृथ्वी में भुक्ति की देने वाली है, ज्ञान की स्रोत है और पापों को हरने वाली है । जहाँ राम-भक्त रहते हैं, उस काशी में क्यों न रहा जाए ।^५ काशी में रहते हुए महाकवि को रोग-शोक ने भी घेरा था । प्लेग का वर्णन करते हुए उन्होंने भगवान् शिव से प्रार्थना की है कि तुम्हारा यश सुनकर मैं महा आया हूँ । भय मुझे या तो मारोग करिए या मरकर काशी-वास

१—तुलसी औं राम सौं सनेहु साचो चाहिँ तो

सेइये सनेह सौं विवित्र चित्रकूट सो ।

—काव्याम्बी, उत्तरकाण्ड, छन्द १४१

२—अनिगिनत गिरिवानन पिर्यो विनु आगि जर्यो हो ।

चित्रकूट गये हो लखी कलि का कुचालि सब भव अपनरनि हरयो हो ॥

३—तुलसी तो को प्रणाम ओ कियो कोसलपाल

चित्रकूट को चरित चेतु चित करि मो ।

—विनयपत्रिका, छन्द २६४

४—सेइय सहित सनेह देह भरि कामधेनु कलि कासी ।

समनि सोक सनाप पाप मन सकल सुमगल राम ।

—विनयपत्रिका, छन्द २२

५—शुक्ति अनम मह जानि धान खानि अथ दानि कर ।

रैह बम राम भवानि सो कासी सेइय कस न ॥

—रामचरितमानस

का मुफ्त प्राप्त करने दीजिए ।^१ काशी की दुर्दशा में दुःखी होकर कवि भगवान् से प्रार्थना करते हैं कि कलियुग ने काशी की वरधना कर डाली है ।^२ इसलिए आप इसपर वृषा-कोर करके इसकी रक्षा कीजिए ।^३ महामारी का चलन कवि ने बड़ा सजीव किया है । महामारी के कारण काशी के नर-नारी, पशु-पक्षी सब विवल हैं । सारा नगर ही महामारी से ग्रस्त हो गया है । जल-थल मृत्यु में व्याप्त है ।^४

नित्रकूट और काशी के प्रतिरिक्त तीसरा स्थान अयोध्या था । जो कवि को प्रिय था । अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ रामचरितमानस की रचना कवि

१—चेरो राम राट को मुन्य सुनि नेरो हर,

पाउ तन पाइ रग्यो सुरमरि तीर ही ।



अभिभूत वेदन विश्व होत भूम्नाथ

तुलसी विकल पाई पवन कुपारि ही ।

मारिये नौ अनायास कासबाम खाम पल

ज्याइये सौ वृषा करि विरूप सरीर ही ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १६६

२—हा हा करै तुलसी दया निवान रामा डेमी

कामी की वरधना कराल कलि काल की ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १८२

३—बास्र दासनि के नवा रजनी चरु निमि चोर ।

सभर नित्र पुर रागिये विनै सुलाचन कोर ॥

—दोहावला, दोहा २३६

४—मकरमहर सर, नर नारी बारिचर

विवल सकल महामारी बाजा मद है ।

उद्धरण अश्रुत हहरात मरि जात

अमरि भगात अलक्ष्य मीचु मरि है ।

देव न दयान महिपाल ॥ वृषाल चित

वारानसी वासनि अनीनि नित नई है ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १७६

ने अयोध्या में ही की थी । यह निम्नलिखित चौपाई से प्रष्ट है—
 संयत सोरह सँ इकतीसा । करऊँ क्या हरिपद धरि सीसा ॥
 नौमी भौम चार मधुमासा । अवधपुरी यह चरित प्रकासा ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

वर्षितावली में उत्तरकाण्ड के १२२वें छन्द की 'रामे सीति आपनी जो होई मोई कीजँ बलि । तुलसी तिहारी घर जायऊ है घर की ॥' के आधार पर कुछ लोगों ने उनके अयोध्या में जन्म लेने का प्रमाण माना है । पर यह झुठावरे का प्रयोग है । निम्नीके प्रति आरमीयता का प्रकाशन करने के लिए बहुधा कहा जाता है कि हम तो आपके ही हैं । ऐसे ही 'घर जायऊ है घर की' कह दिया गया है । इसमें और कोई तथ्य नहीं है ।

वासी के कारण गंगा भी तुलसीदास जी को विशेष प्रिय थी । उन्होंने कहा है कि मैं गंगा-जल पान करता हूँ और राम का नाम लेकर उदरपूर्ति करता हूँ ।^१ अन्यत्र भी अपने ग्रन्थों में अनेक स्थानों पर गंगा की प्रशंसा की है ।

वासी में तुलसीदास जी को एक ओर शैवों ने सताया था तथा दूसरी ओर रोग-शोक ने दबाया था । शैवों के दुर्व्यवहार पर वे कहते हैं :

गौव बसत बामदेव मैं कह्यहूँ न निहोरे ।
 अघि भीतिक बाधा भई ते किकर सोरे ॥
 बेगि बोलि बलि बरजिए करसूति कठोरे ।
 तुलसी बलि हँप्यो जहँ सठ सागि सिहोरे ॥

—विनयपत्रिका, छन्द ८

^१—(अ) भागीरथी जनुपान करौ

अरु नाम दै राम के लेत निने हाँ ।

—वर्षितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १००

(आ) देवमरि सेवौ बामदेव गाऊँ रावरेही

नाम राम ही के मीनि उदर भरत ही ।

—वर्षितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १६५

कवितावली में तो उन्हेंनि शैवों के दुर्व्यवहार से तग आकर स्वयं काशीनाथ को भी चुनौती दे डाली है। वे कहते हैं कि मैं किसीसे कुछ कहता-सुनता नहीं और न लेता-देता हूँ, इतने पर भी यदि कोई आपकी घोंस में मेरे ऊपर अत्याचार करे तो मैं उसको ठीक कर दूंगा। फिर आप मुझे उलाहना न दें। हे काशीनाथ, मैं पहले ही बहे देता हूँ—

दोबे जोग तुलसी न लेत काहू को कष्टुक

तिली न भलाई भाल खोज न करत हों।

ए ते पर हूँ जो फोळ रावरौ हूँ जोर करे

ताबी जोर देव दीन द्वारे गुबरत हों।

पाइ कं उराहनो उराहनो न दीनो मोहि

कानकला काशीनाथ कहैं निबरत हों।

कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १६५

तुलसीदाम जी वृद्ध होकर गंगा के तट पर आ बसे थे^१ और अपने घरीर की जीर्णोद्धार में राम को सर्वस्व ही नहीं कामधेनु और कामतर कहकर पुकारने में सुख अनुभव करते थे।^२ वृद्धावस्था तक तुलसीदास जी अपनी साधना में अधिकाधिक लीन होत गए थे। ऐसा लगता है कि माया से लड़ते हुए मुक्ति के पथ पर चलने में उन्हें बड़ी कठिनाई का अनुभव हुआ था। अपने जीव को उन्होंने बार-बार इस बात के लिए धिक्कारा है कि अन्तिम समय निकट आने पर भी यह जड़ जीव नहीं जाग रहा है।^३

१—धैरो राम राख को सुगप्त मुनि नरो हर

पाद तर आइ रख्यो सुरसरि तीर हों।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १६६

२—राग की सपथ सकल मेरे राम नाम

कामधेनु कामतर मोसे दीन छाम को।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १७८

३—जरदार दिमाँ रविकाल जग्यी अजहूँ जइजीव न जागहि रे।

—कवितावली उत्तरकाण्ड, छन्द ३१

अन्तिम समय तुलसीदास जी की रोग ने बुरी तरह घर दबाया था। उस रोग ने व्याकुल ये महात्मा रोग से छूटने के लिए शिवजी, राम और हनुमान् तीन की ओर ही देखते हैं। एक स्थान पर रोग के लिए 'बर-तोर' शब्द का प्रयोग किया है। ऐसा लगता है कि यह बालतोड़ का सूचक है। उनका फूट-फूटकर निकलना मानो रामराज्य का साया हुमा नमक ही बाहर आता हो। जो कुछभी पीड़ा थी वह बड़ी भयंकर थी। उससे उनका सारा शरीर ही पीड़ामय हो गया था। ऐसे रोग से निवृत्ति भी एव बार हनुमान् जी ही की कृपा से हुई थी। बड़े हर्ष के साथ हनुमान् जी की प्रशंसा में वे कहते हैं कि रोगों की कौन उन्हींके कारण भाग गई।

१—रोग भयो भूत सो कुमुत मया तुलसी का भूतनाथ पाहि परपक्ष गहतु हो।

—कविनाथना, उत्तरकाण्ड, छन्द १६७

भारा पीर दुमई शरीर ने बिगल होन साऊ खूबंर बिनुसकै दूरि करिकौ।

—हनुमानवाहुक, छन्द ४२

माइसा समर के दुसारे खुबहारजू क, बाइसा मशवार बेगिर्। निवारिये।

—हनुमानवाहुक, छन्द २०

मशबंर बाहुरे बरका बाहु र क्या न लकिनज्यो लान द्यत हा मरार टारिष।

—हनुमानवाहुक, छन्द २३

आन हनुमान का, दुहाइ बनवान का, साथ मशबंर का जा रहे पर बाह की।

—हनुमानवाहुक, छन्द ३८

२—ताने तन पोखिन घोरि कतोर मिम, फूटि-फूटि निकसन लोन राम राय कौ।

—हनुमानवाहुक, छन्द ४१

३—पाय पंर पेट पार बाहु पर मुँह पार, जजर सकल शरीर पर भइ है।

—हनुमानवाहुक, छन्द ३८

४—कन्या निधान हनुमान महाबलवान,

हेरि हैंमि, हाकि, फूँकि पौजे ते उज्जइ है।

साथो हुतो तुलसी बुरोग राइ राकमिन,

बेसरी किसोर रखे नीर बरिअइ है।

—हनुमानवाहुक, छन्द ३५

महात्मा तुलसीदास ने अपने जीवन में नाना प्रकार की कठिनाइयाँ झेली थी, यह उनके ग्रन्थों में दिए गए संकेतों से स्पष्ट है। फिर भी उन्होंने पर्याप्त यश अर्जन किया है। जो तुलसी वन की घास की भाँति थे वे भगवान् राम का नाम जपने के कारण तुलसीदास हो गए थे। जिन्होंने कभी घर-घर टुकड़े मागे थे वे अब राम की कृपा से राजाओं से पैर पुजाने वाले बन गए थे। जो कभी गधे की सवारी करते थे अर्थात् अपदार्थ थे वे अब हाथी की सवारी करने लग गए अर्थात् प्रतिष्ठावान् हो गए थे। राम ने उन तुलसीदास को, जो ऊँच भूमि के सवान थे, उर्वर बना दिया था और अपवित्र से पवित्र कर दिया था। यद्यपि उन्हें पर्याप्त सम्मान मिला गया था तथापि वे अपने को अब भी वही समझते थे। एवं मच्चे भक्त की भाँति वे राम से कहते हैं कि भले आपका

१—बैदि मिली मह गिता जस वन घास ।

नाम अपन मये तुलसी नुलसीदास ॥

—बरवै रामायण, छन्द ५६

२—घर-घर मागे टुकें पुनि भूपति पून पय ।

जे तुलसी तब राम बिनु ने अब राम मशाय ॥

—दोहावली, छन्द १०६

३—हो तो सदा हर का भक्तार

निहारि नामु गयन्द चढ़ायो ।

—कविनावली, उत्तरकाण्ड, छन्द ६०

४—पतिन पावन राम नाम सो न दूमरो ।

मुनिनि सुभूनि गयो तुलसी सो ऊँचरो ॥

—विनयपत्रिका, छन्द ६६

५—नाम सो प्रीति प्रीति हृदय मुखरि धन ।

पावन किये रावन रिपु तुलसी से भक्त ॥

—विनयपत्रिका, छन्द १३०

समयन पावर पक्षो मे गौरव मिल गया हो पर मे वही हू और आज भी
आपरा ही गुण गावर पेट भरता हू ।^१

अपनी रचनाओं मे से दो रचनाओं के बान की ओर भी तुलसी-
दास जी ने सवेत बिगा है । एक रामचरितमानस और दूसरी पार्वती-
मंगल । मानस के सम्बन्ध मे उन्होंने कहा है कि सबत् सीलह सी इवतीस,
मधुमास मे मंगलवार की नवमी को भगवान् का स्मरण कर अयोध्या
मे यह महाकाव्य रचा गया ।^२ दूसरी रचना जिससे रचनाकाल पर प्रमाण
पडता है पार्वती मंगल है ।^३ इससे प्रतिरिक्त अन्य किसी रचना मे
उन्होंने बान की दृष्टि से कोई बात नही बही ।

अन्तिम समय मे तुलसीदास जी क्षेमवारी पक्षी का दर्शन करके स्वर्ग
मिधारे । यह निम्नलिखित शब्द से प्रकट है—

बहुम रन सुखन जितो गुजबन्धनों बन्धनों होइ परी है ।
बोलत बोल समृद्धि धुव अवलोकत सोच बिपाव हरी है ॥
गीरी कि गम बिहगिनि बेष कि मसुल मूरति मोद भरी है ।
पेलि सप्रेम पयान सम सख सोच बिमोचन छेमकरी है ॥

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १८०

१—छार तें सगारि कै पशर हू तें भारी कियो,
गारो भयो पच मे पुन त पच्छु पार वै ।
हां तो मैमो तव तैसो अब अभमाई कै वै,
पेडु भरी राम रावरो गुन गावकै ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द ६१

२—सबत सीरह सै इकतीमा । करड कथा हरिपद धरि सामा ॥
नौमी भीमनार मधुमासा । अवधपुरी यह चरित प्रकामा ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

३—जय सबत पागुन सुदि पांचे गुरु दिनु ।
अम्बनि बिरचैड मवल सुनि सुख छिनु छिनु ॥

—पार्वती मंगल, छन्द ५

उनका अन्तिम दोहा यह है :

रामनाम जस बरनि के भयउ चहत अब मोन ।

तुलसी के मुख दीजिये अबही तुलसी सोन ॥

—तुलसीसतसई

इससे स्पष्ट है कि मृत्यु के समय वड़े सन्तोष का अनुभव करते हुए ही वे गए। सेमकरी का जुम राहुन भी उनके लिए मंगलसूचक ही हुआ।

अपने स्वभाव की विशेषताओं का उद्घाटन भी तुलसी ने यथास्थान किया है। वह भी प्रत्यक्ष प्रतिबिम्ब के अन्तर्गत ही आया। कारण, वहा तुलसीदास स्पष्टतः उत्तम पुरुष में बात करते हैं और उसमें इतना अधिक अपनापन है कि उनके अतिरिक्त अन्य किसीको लक्ष्य करके यह बात बही ही नहीं मान्य पड़ती। अपने प्रथो में तुलसीदास ने इस दृष्टि से अपने दैन्य और आरमग्लानि का अचछा चित्र दिया है। दैन्य और आरमग्लानि के बयनों की अभिव्यक्ति के कारण कुछ लोगों में विनय-पत्रिका के सम्बन्ध में तो यह मतभेद भी है कि ऐसे बयन क्या वास्तव में तुलसी के हैं या इस कहाने पलमुणी जीवों की मनोदशा का ही वर्णन उन्होंने किया है? जैसा कि आरम्भ में कहा गया है, कुछ बयन तो ऐसे हैं जो तुलसी के अतिरिक्त किसी और के हो ही नहीं सकते। जो ऐसे सीधे नहीं हैं, उनके मूल में उनकी आत्मा का स्वर ही सुनाई देता है। इन दृष्टि से प्रथम प्रकार के बयन जीवन के प्रत्यक्ष प्रतिबिम्ब के अन्तर्गत आने चाहिए। उदाहरण के लिए ये महात्मा अपनी कविता के विषय में कहते हैं कि—मुझ भोरी मति वात्से ने यह भाषा भनित की है। निश्चय ही यह हसने की वस्तु है। यदि कोई नहीं हँसता तो यह उनकी कमी है। मैं न कवि हूँ और न वचनप्रवीण। मैं तो समस्त कलाओं

१—भाषा भनिति मेरि मति मेरा। हँसिये लोग हँसे नहि मेरी ॥

और विद्याओं से हीन हूँ ।^१ मुझमें कवित्त-विवेक का नाम तब नहीं है ।
कोरे कागद लिखकर कवि कहलाने वाला मैं यह सत्य ही कह रहा हूँ ।^२
—यह उस महाकवि की यागी है जो विश्व के सर्वश्रेष्ठ कवियों की पंक्ति में
अग्रस्थान का अधिकारी है । काव्य, भक्ति और नीति की त्रिवेणी-स्वरूप
निर्मयी कविता की पावनता ने अग-जग की मुग्ध कर रखा है, वह ऐसी
वात करता है, यह उमकी विनम्रता की परागामा है । इससे भी अधिक
आश्चर्य तब होता है जब वह अपनी रचना की आसविनय कहता है ।
और उसने द्वारा केवल रामचरण में रति की कामना करता है ।^३ वे
राम के उन बचक भक्तों में अपने की सर्वप्रथम रखने की बात कहते हैं
जो कचन, क्रीध और काम के दास हैं ।^४

दैन्य भक्ति भी मत भूमिबाम्रो में से एक है पर उसकी जो चरम
स्थिति तुलसी में है वह उनकी अपनी वस्तु है । अन्य कोई कवि इस दृष्टि
से तुलसी की समता नहीं कर सकता । वे कहते हैं कि राम से कोई बड़ा
नहीं है और मुझमें कोई छोटा नहीं है । राम से कोई खरा नहीं है तथा

१—कवि न होई नहिं बचन प्रबानू । सकल कला मर विद्या हानू ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

२—कवि विवेक एक नहिं मोरें । सत्य कहैं निशि कागद कोरें ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

३—(क) कवि कोविद रुपुर चरित मानस मनु मराल ।

बालविनय मुनि मुकचि लखि मो पर होउ कृपाल ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

(ख) सत सरल चित जगल हित जानि सुभाउ सनेहु ।

बालविनय मुनि करि कृपा रामचरण रति देहु ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

४—बचक भगत कहाइ राम के । किकर बचन कोइ काम के ॥

तिन्ह मई प्रथम रेख जग मोरी । धीम धरमभज पथक धोरी ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

मुझसे कोई छोटा नहीं है ।^१ वे अपने को दगावाज और वह भी परले सिरे का मानते हैं ।^२ उनसे बड़ा निकम्मा, बाहिल और कपूत शायद ही कोई हो ।^३ राम ने सहारे उनकी भले ही बन जाए अन्यथा वे धोबी के कुत्ते की तरह न घर के हैं न घाट के ।^४ वे इतने अपवित्र और दुर्गुण-भरे हैं कि व्याध और बधिक भी उनकी छाह छूते डरते हैं ।^५ आत्मग्लानि का इससे अच्छा उदाहरण नहीं मिल सकता । वस्तुतः बात यह है कि ज्यो-ज्यो महात्मा आत्माएं साधना के सोपान पार करती हुई सिद्धि के शिखर छूने को बढती जाती हैं, अपने दैन्य और आत्मग्लानि के द्वारा आत्मा में जमे मैल के कण-कण से टूटने के लिए अपने को अधिकाधिक धिक्कार का पात्र समझती जाती हैं ।

१—राम सौ बड़े हैं कौन मोमें कौन छोटे, राम सौ खरो हैं कौन मोसों कौन खोटे ।

—विनयपत्रिका, छन्द ७२

२—(क) स्वारथ को लाजु न समाजु परमारथ को

मोमें दगावाज दुमरो न जगबाल है ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द ६५

(ख) नाम तुलसी पै भोड़ो भाग तें कहायो दामु

कियो अगीकार ऐमे बड़े दगावान को ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द ११

३—(क) रामही के द्वारे पै बोलाइ सनमानिअत

मोसे दान दुबरे कपूत जर काहली ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द २१

(ख) राम दमरथ के समर्थ नेरे नाम निर्वै

तुलसी से बुर को कहत अगु राम को ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १४

४—तुलसी बनी है राम राखे बनाएँ ना मो

धोबी बैसो कुकर न पर को न घाट को ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द ६६

५—अपन उतार अपकार को अगार जग

जकी छाह छुई सहमत व्याध नाम को ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द ६८

सामान्यतः यह कहा जाता है कि पाप बहने से बच होता है लेकिन जहाँ पाप हो ही न वहाँ यदि अपने को पापी बताया जाए तो निश्चय ही शुचिता का शुभ रूप दीखने लग जाता है। तुलसीदास के साथ यही बात है। तीसरी वस्तु तुलसी के हृदय का आत्मविश्वास है। जो उनकी रचनाओं से प्रकट है। वे सारो विघ्न-बाधाओं में फँसकर भी अपना पथ छोड़ने वाले न थे। ससृष्ट वे उस युग में ससृष्ट के घुरघर पड़ितों के बीच अपने मन के प्रबोध के लिए जिसने रामचरित को भाषाबद्ध किया और रचमान भी हम बात की परवाह न की कि पड़ित मढ़ली क्या बहेगी, उसकी दृढ़ इच्छा-शक्ति के विषय में साधारण व्यक्ति अनुमान भी नहीं लगा सकता। लेकिन यह दृढ़ इच्छा शक्ति, यह आत्मविश्वास जो तुलसीदास के जीवन को इतना ऊँचा उठा गया, आया कहा से ? यह आया राम की भक्ति से। वे सब कुछ छोड़कर केवल राम के होकर बैठ गए। अपनी दोहावली में चातक चौतीसी में उन्होंने चातक और धन का जो प्रतीक रखा है वह उनके आत्मविश्वास और दृढ़ इच्छा शक्ति का ही चोतक है। उनका निम्नलिखित दोहा इस दृष्टि से उल्लेखनीय है

एक भरोसी एक बल एक आस विश्वास ।

एक राम धनश्याम हित चातक तुलसीदास ॥

—दोहावली छन्द २७७

वस्तुतः राम नाम के प्रेम और विश्वास के बल पर ही वे राव पसार कर सते थे। वे उहीने भरोसे मुख से सोत थे। उनका स्वभाव ही ऐसा बन गया था कि जो कुछ हो सकता है वह राम के किए ही हो

१—प्रीति रामनाम सौ प्रीति रामनाम का

प्रसाद रामनाम के पसारि पाय भूति ही ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छंद ६६

२—जागै मोगा मोग ही, बियोगी रोगा सोग बस

सोवै मुख तुलसी भरोसे एक राम क ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छंद १०६

सकता है ।^१ राम की भक्तिरूपी भूमि में उनकी मति दूब की तरह गहरी जड़ जमाए थी ।^२ इसीलिए वे न काल से डरते थे और न किसी और से भय खाते थे ।^३ वे तो बिना जानकीनाथ के किसीके हाहा खाने को भी तैयार न थे ।^४ कवितावली के उत्तरकांड में उनका आत्मविश्वास जितना मुखर है उतना अन्यत्र नहीं । यो तो विनयपत्रिका में भी उसकी झलक मिल जाती है पर विनयपत्रिका में दैन्य वृत्ति की प्रधानता है और कवितावली में आत्मविश्वास और दृढ़ इच्छा-शक्ति की । विनयपत्रिका में उन्होंने जो कुछ कहा है वह शीतिभाव्य की कौमलता में दबा है पर कवितावली में श्रोज के भाव निखार लेकर उनका सञ्चल हृदय काल की करालता को चुनौती देता खड़ा है ।^५

दैन्य, आत्मग्लानि और आत्मविश्वास के साथ काव्य और भक्ति के क्षेत्र में उतरने वाले महात्मा तुलसीदास ने राम के समस्त भवदय अपनी हीनता दिखाई है पर वे दुष्टों और खल्लों के सामने वेदविदित मार्गों से हटकर चलने वालों से हारकर आत्ममर्पण करने वाले न थे । जैसा कि आचार्य पंडित रामचन्द्र शुक्ल ने कहा है कि सधुत्व की यह परमानुभूति परम महत्त्व के साक्षात्कार के कारण थी । अतः लोक-व्यवहार के भीतर उसका जितना अंश समा सक्त था, इसका विचार भी हमें रखना पड़ता

१—रामने ही नाम ते जा होइ सोइ नीको लागे

ऐसा मुमउ कहु तुलसी के मन को ।

—कवितावली, उत्तरकांड, छंद ७७

२—तुलसी को मनो पोच हाथ खुनाथ ही के

राम का भगनि भूमि, मेरी मति दूब है ।

—कवितावली, उत्तरकांड, छंद १०८

३—तुलसी यहु गनि हिणें अपने मयने नहि जानहु ते हरिहै ।

—कवितावली, उत्तरकांड, छंद १०९

४—जानकिनाथ बिना तुलसी जग दूसरे से करिहो न इहा है ।

—कवितावली, उत्तरकांड, छंद १०१

५—देगिए विनयपत्रिका के छंद १५३, १५४, १५५, १७२, १७४, १७६ आदि

है। दुष्टों और खलों के सामने उसकी इतनी मात्रा नहीं रह सकती थी, जो गोस्वामी जी को उन्हें दुष्ट और खल कहने तथा उनके स्वरूप पर ध्यान देने से रोक देती। इस स्वभावगत विशेषता के कारण वे खलों की खूब खबर लेते हैं।^१ वे उन्हें उन कौमो की श्रेणी में रखते हैं जो प्रेम से पालने पर भी निरामिष नहीं होते।^२ जो उनकी हसी उड़ाते हैं।^३ वे पालखियों की बातें सुनते ही उनपर बरस पड़ते हैं और उन्हें ऐसे शब्दों में याद करने में भी नहीं चूकते, जिनका प्रयोग उनकी प्रकृति के विरुद्ध है। एक बार उन्होंने अलख-भलख कहने वाले साधु की 'नीच' बहकर पटवारा था।^४

महारामा तुलसीदास भववर के समकालीन थे। भववर वह था जिसके दरबार में नवरत्नों की छटा छिटकती रहती थी। यदि तुलसीदास चाहते तो भववर के कृपापात्र बन सकते थे परन्तु वे नारायण-काव्य के लिए ही भवतरित हुए थे, नर काव्य के लिए नहीं। इसलिए उन्होंने स्पष्ट घोषणा कर दी थी—

कौन्हें प्राकृतजन गुनगाना । सिर धुनि गिरा सगत पछिताना ॥

वे तो ऐसे ससारी जनो से सम्बन्ध-विच्छेद करके धूमते थे। ऐसी की परवाह करने वालों को विना सींग-भूछ का पशु समझते थे। राम के दरबार में ही जब वे सब कुछ छोड़कर जा पड़े थे तब और की चिन्ता भी

१—तुलसी-प्रभावली, प्रथम संस्करण, तृतीय खंड, पृष्ठ ६२

२—बायस पलिभहि अति अनुराग ।

होहि निरामिष कबहुं कि काग ।

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

—खल परिहाम होइ हित मोल । काक कहहि कल कठ कठोर ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

।—हम लसि लख हमार लसि हम हमार के नीच ।

तुलसी अलखहि बा लखै राम नाम अपु नीच ॥

—दीक्षावली, छंद १६

क्या करते ।^१ सच तो यह है कि उन्होंने स्वान्त सुखाय ही इस रघुनाथ-गाथा का सृजन किया और वह भी परम्परा से प्राप्त ब्राह्मणों की भाषा को छोड़कर जनता की भाषा में । “स्वान्त. सुखाय तुलसी रघुनाथगाथा-भाषानिरन्धमतिमजुलमातनोति ।”

जीवन के प्रत्यक्ष प्रतिबिम्ब पर विचार कर लेने के बाद अब तनिक अप्रत्यक्ष प्रतिबिम्ब पर भी विचार कर लेना चाहिए । हम आरम्भ में कह चुके हैं कि अप्रत्यक्ष प्रतिबिम्ब का वही अर्थ हम लेंगे जहाँ तुलसी के व्यक्तित्व की गहरी छाप होगी । यो कविता के विषयगत और विषयिगत या आपबीती और जगबीती नामक भेद किसी निश्चित विभाजन रेखा से अलग नहीं किए जा सकते, परन्तु फिर भी विषयगत या जगबीती में कुछ अंश विषयिगत या आपबीती का होना सम्भव है । वह तुलसी में भी है । उदाहरण के लिए हम सज से पहले काव्य की भाषा और भावों के सम्बन्ध में उनके विचारों को लेते हैं । उन विचारों को निरूपण है हमें तुलसी के निजी विचारों के रूप में स्वीकार करना पड़ेगा । उनके उनके व्यक्तित्व का अभिन्न अंग मानना पड़ेगा ।

सर्वप्रथम वे काव्य के लक्ष्य पर दृष्टिपात करते हैं । उनकी दृष्टि ॥ काव्य का लक्ष्य सर्वहित होना चाहिए—

कीरति भनिति भूति भलि सोई । सुरसरि सम सब कहें हित होई ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

लेकिन यदि कोई कविता सब के लिए हितकर है, तो उसमें जीवन के लिए सबल या सबों पर वह विद्वानों की दृष्टि से उच्छृष्ट न हो तो वह श्रेष्ठ कविता नहीं कही जा सकती । इसलिये मानस-रचना के साथ जो

१—रूप बिनी कहु कानु नहं न अकाजु बद्धु विनैं सुग मारें ।

करं गिका परवाहि ने बा बिन पक्ष विगन निरैं दिन दोरें ॥

तुलसी बेहि के रघुनाथ मे नाथु समर्थ मुयेवन रीकन धोरें ।

कहा भव भार बरा नहि धा विचरे धरनीं निनमां भिनु तोरें ॥

—कवितावला, उत्तरकाण्ड, पन्ना ४२

वरदान कवि ने मागा है उसमें कत्ता को नीति के साथ मिलाने का स्पष्ट संकेत कर दिया है—

होहु प्रसन्न देहु बरदानू । साथु समाज भनिति सनमानू ॥

जो प्रबन्ध बुध नहि आदरहों । सो श्रम बादि बालकत्रि करहों ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

लेकिन ऐसी कविताओं एक साथ 'मुरसरि सम सब बहू हित' के तत्त्व को लिए हो और साथ ही 'साधु-समाज' तथा 'बुध जन' का आदर पा सके, बिना प्रभु की कृपा के सम्भव नहीं। मणि, माणिक और मुक्ता क्रमशः सर्प, खान और गज के मस्तक में जन्म लेते हैं पर वे शोभा पाते हैं राजमुकुट और तरुणी के बारीर में। ऐसे ही श्रेष्ठ कविता की शोभा श्रोता या पाठक का सम्पर्क प्राप्त करके ही बढ़ती है।^१ इस प्रकार महात्मा तुलसीदास ने अपने वाक्य-सम्बन्धी दृष्टिकोण को व्यक्त करते समय उनके भाव-पक्ष और कला-पक्ष पर पूर्णरूपेण विचार किया है।

तुलसीदास की सहानुभूति स्वभावतः दरिद्रों और दुखियों के प्रति थी। वे उच्च वर्ग की ओर नहीं देखते थे। यदि ऐसा होता तो अपने समकालीन केशव की भांति वे अवश्य कहीं राज्य-सा करते। यही कारण है कि वे बड़े ही कष्ट और पश्चात्तापपूर्ण शब्दों में रामाज की बुद्धि का चित्र चित्रित करते हैं। वे कहते हैं कि अनुरूप इतना गिर गया है कि केवल पेट भरने की ही चिन्ता में रहता है और उसके लिए धर्म-अधर्म ही नहीं करता घेटा-घेटी बेचने को भी तैयार रहता है।^२ ऐसे पतितों की

^१—प्रति मानिक मुकुटा छवि जैसा । अहि गिरि गज मिर सोह न लेना ॥

नप छिरीट तरना तनु पाई । लहहि सकल सोभा अधिकाइ ॥

तैनेहि मुकवि कवि बुध कहहीं । उपजहि अनन अनत छवि लहहीं ॥

—रामचरितमानस, बालकाण्ड

^२—ऊँचे नीचे करम धरम अभरम करि पेट ही को बचत बेचन बेद बेद की ।

तुलसा बुनाई एक राम धनस्याम हर्षे आगि बड़वागिने बड़ी है आगि पेट की ।

—कवितावली, उत्तरकाण्ड, छन्द १६

स्थिति यह है कि वे हरिश्चन्द्र और दधीचि जैसे महान् व्यक्तियों को भी गाली देते हैं और अपने स्वार्थ साधन में ही सीन रहते हैं ।' लेकिन इस, दशा का कारण वे दरिद्रता को मानते हैं । वे कहते हैं कि न किसान को खेती है न मित्तारी को भीख और न बनिसे को बनिज । सब लोग जीविका-विहीन और दुखी हैं और एक-दूसरे में पूछ रहे हैं कि कहा जाए और क्या करें ?

वर्णाश्रम की मर्यादा के प्रति तुनसी का अधिक भुकाव था । वे शोक-धर्म के समर्थक होने और दरिद्रनारायण के प्रति सहानुभूतिशील रहने पर भी अपने वर्णाश्रम-धर्म में एक इंच भी नहीं हटना चाहते थे । दोहावली में उन्होंने समाज की इस वैज्ञानिक प्रणाली के नष्ट-भ्रष्ट हो जाने पर अत्यन्त दुःख प्रकट किया है । वे कहते हैं कि आज भूद्र ब्राह्मणों में बराबरी के लिए वादविवाद करने हैं और ब्रह्मजानी बनते हैं ।' भवतों की दशा यह है कि कपोल-कल्पित कथाएँ बह-बहकर भक्ति का निरूपण करते हैं और वेद-पुराणों की निन्दा करते हैं । वेद विदित हरि के मार्ग को छोड़कर नाना भग्नप्रदाय स्वप्ने किए जा रहे हैं । पावस के

१—गारी दन नच हरिचन्द्र हूँ दधीचि हूँ का

मानने बना चराउ हाथ चारिखनु है ।

—कविशङ्कर, उत्तरकाण्ड, छन्द ६६

२—खेती न किसान का मित्तारी का न नच बलि

बनिक को बनिज न चकर को थकरी ।

जीविका विहीन सब मरणमान मोय बस

कई एक एकन मो कहा जाय का करी ॥

—कविशङ्कर, उत्तरकाण्ड, छन्द ६७

३—बादरि राउ प्रियन सन हम तुमने कहु पायि ।

अनहि ज्ञान मो निप्रकर कपि दिखवहि हरि ॥

—दोहावन, छन्द ४४३

कारण कोविल मौन है । अब दादुर बोलेंगे । हमे अब कौन पूछेगा ।^१ कलियुग से पीडित होकर उन्होंने विनयपत्रिका की रचना की थी । विनयपत्रिका में उन्होंने लिखा है कि राज-समाज कुटिल है और नाता प्रवार की कुचालें चसता है । स्वेच्छाचारिता बढ़ गई है । वर्णाश्रम-धर्म नष्ट हो गया है और मर्यादा की कोई चिंता नहीं करता, प्रजा पतित और पाखण्डरत है, शान्ति और सत्य के स्थान पर अशान्ति और कपट का बोलबोला है, साधु कष्ट में है और असाधु आनन्द में है । परमार्थ और स्वार्थ के सब साधन विफल हो गए हैं । जो पृथ्वी कामधेनु के समान थी उसपर कलि के कारण बीज तक नहीं उगते ।^१ इस प्रकार तुलसीदास और यथार्थवादी थे और जो देखते थे वही कहते थे । यद्यपि वे भक्त थे तथापि ऐसे नहीं कि राजा या प्रजा के प्रति अपने कर्तव्य से विमुक्त रहे । वे तो एक सच्चे युगद्रष्टा की भाँति हर बात को अपनी वाणी का

१—साखी सवरी दोहरा कहि कहना उपखान ।

भगति निरूपहि भगल कलि निन्दहि वेद पुरान ॥

—दोहावला, छन्द ५५४

धुति सम्मान हरि भन पथ मनुज विरनि विवेक ।

नेहि परिहरहि विमोह बम बलहि पथ अनेक ॥

—दोहावला, छन्द ४५५

तुलसी पावस के समय परी कोविला मौन ।

अन तो दादुर बोलिह हमहि पूछिह कौन ॥

—दोहावला, छन्द ५६४

२—राज सनाज नुस्खान काटि बडु बलपिन बलुन कुचाल नर है ।

बौनि प्रवीनि प्रीनि परिमिति पनि हेतु बाद हठि हेरि हृद है ॥

आश्रम बरन धरम चिरदिन जग लोक वेद मरजाद गड है ।

प्रजा पतित पाखण्ड पाप रत अपने अपने रंग रङ है ॥

साति सत्य सुन रीति गल घटि बडा कुरीति कपट कलह है ।

सौदत साधु साधुना मोचनि रज बिलमन दुखमनि रहै है ॥

परमार्थ स्वार्थ साधन भये अप्रबल सख्य नहि सिद्ध मत् है ।

कामधेनु धरजो कलि-गोमर विदम विदम अमनि न कट है ॥

—विनयपत्रिका, पद १३६

विषय बनाने थे । कलियुग के वर्णन में उन्होंने ब्राह्मणों तक की 'वेचहि घेद धर्म दुहि लेही' कहकर निन्दा की है तो राजा की 'जानु राज प्रिय प्रजा दुखारी । सो नृप अवसि नरक अधिकारी ॥' कहकर भर्त्सना की है । हा, ब्राह्मण-पूजा का उनको सदैव आग्रह रहा । मदाचिद् इमका कारण यह था कि समाज-व्यवस्था का नियामक ब्राह्मण ही हो सकता है । और कुछ नहीं तो वर्णाश्रम-धर्म का संचालक और प्रवर्तक तो वह है ही । आदर्श समाज की कल्पना उन्होंने रामराज्य के वर्णन में दी है ।

नारी जाति के प्रति तुलसीदास विशेष उदारता नहीं दिखा सके, यह उनकी रचनाओं से स्पष्ट है । प्रत्येक विरक्त भक्त या सन्त के लिए नारी बाधा बनकर खड़ी होनी आई है । कबीर ने स्पष्ट घोषणा की है कि नारी जिसने पास होनी है वह भक्ति, मुक्ति और ज्ञान की माधना में सफलता प्राप्त नहीं कर सकती । कचन और कामिनी दोनों आग की लपटें हैं, जिनके देगने में ही शरीर तपने लगता है, और छूने में तो मरना ही हो जाता है । उसमें भी नारी नर्व का कुण्ड है जिसके सम्पर्क से बेवत्त साधु बल्लते हैं अन्यथा सब मारे जाते हैं ।^१ लेकिन तुलसीदास जी ने अपने रामचरितमानस में अनेक स्थानों पर जो नारी के प्रति बद्धक्तियाँ की हैं वे समाज से अधिक व्यक्तिगत हैं । जो लोग यह कहते हैं कि तत्कालीन स्त्री-समाज की दशा का ही चित्र तुलसी ने अक्षित बिचा है, वे अज्ञाभाव-समन्वित होकर ही ऐसा कहते हैं क्योंकि उनकी दृष्टि में जो तुलसीदास 'हम तो चारों प्रेम रंग पत्नी के उपदेश' की बात स्वीकार करने हैं या

१—नारी नमारे मन रुग वा नर पाये होइ ।

मारी मुक्ति निव ज्ञान में पैस न सहइ कोइ ॥

एक कनक कम कामिनी ओउ अग्नि की भाव ।

देगे हा उन प्रप्यै परग्यो हो पैनच ॥

नारी ब'ट नरक का शिला धारे बग ।

कोर साधू उबरे सब बग भूषा लाग ॥

जो जगज्जननी सीता का चरित्र अंकित करते हैं, कौशल्या, सुमित्रा, अनसूया और रावण-पत्नी मंदोदरी की प्रशंसा करते हैं, वे नारी-जाति की निन्दा कैसे कर सकते हैं ? वे यह भी कहते हैं कि नारी-निन्दा-सवन्धी कथन क्या-प्रसंग के बीच पात्रों से कहलाए गए हैं, उनका तुलसीदास से सीधा कोई सम्बन्ध नहीं। उदाहरण के लिए 'ढोल गेंवार सूद पसु नारी ये सब ताडन के अधिकारी' समुद्र सेतु-बन्धन के समय की उक्ति है, 'नारि, सुभाउ सत्य सब कहही, अवगुन भाठ सदा उर रहही।' रावण का कथन है, 'अधम ते अधम अधम अति नारी।' शबरी का उद्गार है, 'नारि सहज जड अज्ञ', स्वयं सती के मन का चिन्तन है, 'सुनि मुनि कह पुरान सृति मत्ता, मोह बिपिन म नारि बसता।' राम की नारद को चेतावनी है, 'जिमि स्वतन्त्र होइ बिगरहि नारी' यह वर्षा वर्णन के प्रसंग में लिखा गया है। लेकिन किसी प्रकार भी कोई बात कही जाए उसमें कवि की अपनी वृत्ति भी छिपी रहती है। अतएव जैसा कि मिश्र-वन्धुओं ने कहा है और मनोवैज्ञानिक ढंग से भी ठीक है कि गोस्वामी जी ने स्त्री जाति की निन्दा इसलिए की है कि स्त्री जाति का उनको अनुभव न था। पत्नी के द्वारा जो फटकार उन्हें मिली उससे वे रामभक्त तो हो गए पर उनके मन के किसी कोन में घृणामय बराबर बना रहा जो समय-असमय पात्रों या विशिष्ट प्रसंगों के माध्यम से ही सही, नारी-निन्दा बनकर बाहर आता रहा। जहां उन्होंने नारी की प्रशंसा की है, वहां राम के नाते ही की है। 'नाते नेह राम के अनियत सुहृद मुसेव्य जहां लौं।' कहकर उन्होंने इसी ओर संकेत किया है।^१

तुलसीदास जी के व्यक्तित्व के समन्वयशील होने का पता भी उनके साहित्य से चलता है। अपनी इस समन्वयशीलता के कारण ही वे लोक-नायक हो सके। आचार्य श्री हजारीप्रसाद द्विवेदी ने लिखा है, "ब्राह्मण वंश में उनका जन्म हुआ था, दरिद्र होने के कारण दर-दर उन्हें भटकना

पडा था, गृहस्थ जीवन की सबसे निकृष्ट आसक्ति के वे शिकार हो चुके थे, अधिश्रित और सस्कृतिहीन जनता में वे रह चुके थे और वाशी के दिग्गज पंडितों तथा सुन्यासियों के सम्पर्क में उन्हें खूब धाना पडा था। नाना-पुराण-निगमायम का अभ्यास उन्होंने किया था। और लोकप्रिय साहित्य और साधना की नाडी उन्होंने पहचानी थी।^१ इस कारण साहित्य, समाज, धर्म सभी क्षेत्रों में उन्होंने समन्वय की महत्त्व दिया। अपने समय की ऐसी कौन-सी छन्द-पद्धति है जिसे उन्होंने सफलतापूर्वक न अपनाया हो। राम के मुख से 'शिवद्रोही भग दास कहावा, सो नर मोहि सपनेहु नाहि भावा' कहलाकर सत्कालीन शैव और वैष्णव सम्प्रदायों को उन्होंने परस्पर अनुकूलता प्रदान कर दी। विनयप्रतिभा में द्वैत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत आदि सभी को एकरस करके कहा कि 'तुलसीदास परिहरैं तीनि भ्रम सो आपन पहिचानैं।' 'भगतिहि जानहि नाहि कछु भेदा, उभय हरहि भव सभव तेदा।' को घोषणा में भक्ति और ज्ञान को एक कर दिया। राम के निर्गुण और सगुण दोनों रूपों के प्रति प्रेम ने उन्हें निर्गुण और सगुण का समन्वयकारी बना दिया। कवट और दावरी, भगद और हनुमान् तथा विभीषण ने राम का आत्मीय नाता जोडा और ऊच-नीच के भेद को ही व्यर्थ सिद्ध कर दिया। 'तुलसी धर धन धीच में रहो प्रेमपुर छाई' के द्वारा उन्होंने गार्हस्थ्य और वैराग्य का समन्वय भी कर दिया। समाज व पारस्परिक सम्बन्धों का समन्वय अयोध्याकाट में दग्ने को मिलता है। वस्तुतः इस प्रकार रामचरित के माध्यम से उन्होंने भौतिक और आध्यात्मिक दोनों क्षेत्रों के समन्वय की व्यापक कृति का परिचय दिया। कदाचित् यही कारण है कि तुलसी साहित्य का अनुशीलन करत समय साहित्य, समाज, धर्म आदि के क्षेत्रों में नाना विचारधाराओं में परिचालित व्यक्ति अपने-अपने अनुकूल उपादेय रामधर्मों पा जाते हैं।

१—हिन्दी साहित्य की भूमिका, चतुर्थ संस्करण पृष्ठ १०३, १०४

२—विनयप्रतिभा, छन्द १११

सारंग यह कि तुलसी-साहित्य से उनके जीवन के अन्तरित और बाह्य दोनों पक्षों पर प्रकाश पड़ता है। उनकी निर्व्ययविवेकता के भीतर व्ययविवेक जीवन की पारा सर्वत्र प्रवाहित है। यदि यह कहा जाए कि उनके जीवन और साहित्य दोनों में बिम्ब प्रतिबिम्ब भाव है तो अत्युक्ति न होगी। उनके साहित्य का अध्ययन करने वाला कोई भी राजग पाठा स्वतः-स्वतः पर उनके जीवन की भव्य पावर उनकी महत्ता से परिचित हो सकता है।

तुलसीदास : युग

समकालीन परिस्थिति

कवि, परिस्थिति-विशेष में उत्पन्न होता, बढता, सस्कार-ग्रहण करता, प्रेरणा प्राप्त करता, बनता और परिस्थिति को अपनी रचनाओं में प्रतिबिम्बित करता है, यह ठीक है, परन्तु साथ ही यह भी ठीक है कि वह अपनी समसामयिक परिस्थितियों का प्रतिक्रियास्वरूप बहुत कुछ उन्हें परिष्कृत करने और बनाने का भी कार्य करता है। वह कवि नहीं जो अपनी स्थिति से जन्म और जीवन ग्रहण करके अपने भावों और विचारों द्वारा वायुमण्डल को मुरझित, विकसित और प्रफुल्लित न कर दे। यदि वह युग का प्रतिनिधित्व करता है, तो वह युग का निर्माण भी करता है, यह सभी महान् कलाकारों के सम्बन्ध में सत्य है। अतः किसी कवि के अध्ययन करने में उसके दोनों पक्ष देखना हमारे लिए अनिवार्य हो जाता है। पहले तो हमें यह देखना होता है कि कहाँ तब समसामयिक परिस्थितियों ने किसी कवि को बनाने में योग दिया है और फिर यह भी समझना होता है कि उसने अपने युग तथा आगामी युगों को कहाँ तब प्रभावित किया है। गोस्वामी तुलसीदास का अध्ययन हम इन्हीं दृष्टियों से करेंगे।

भारतीय साहित्य इतिहास के अन्तर्गत रामचरितमानस की रचना एक बड़ी ही महत्वपूर्ण घटना है। तुलसी की परिस्थितियों ने, उनके

युग ने, उनके माता-पिता ने, तुलसी को जन्म देकर कोई महत्वपूर्ण कार्य नहीं किया; परन्तु, तुलसी ने मानस की रचना करके एक महत्वपूर्ण कार्य संपन्न किया है। अतः तुलसी की महत्ता अपनी ही निजी है। उनकी परिस्थितियों ने तुलसी को मानस जैसी कृति की रचना के लिए कोई भी सुविधाएं नहीं दी, वरन् सामान्य रीति से जो सुविधाएं ऐसे व्यक्ति को मिला सकती हैं, वे भी उनमें छीन लीं। उनके धारीरिक, मानसिक, नैतिक, किसी भी प्रकार के विकास में सहायक उनकी पारिवारिक और सामाजिक परिस्थितियां नहीं थीं। अतः जो कुछ महानता इन्हें प्राप्त हुई वह परिस्थिति-प्रदत्त नहीं, वरन् निजी प्रतिभा और क्षमता के रूप में है। हा, परिस्थितियों ने इनकी प्रतिभा और महानता को प्रखर और जागृत करने के लिए अवश्य महत्वपूर्ण काम किया। ऐसे ही जैसे कोई विषम और प्रतिबल परिस्थितियों के मथेरे टाककर अपनी सामर्थ्य के प्रति सचेत हो जाता है; वही ही सचेतना एक असीम शक्ति के ऊपर विश्वास के रूप में तुलसी के भीतर जाग्रत हो सकी।

राजनीतिक स्थिति

गोस्वामी तुलसीदास जी का प्रादुर्भाव वास १५वीं शताब्दी ईस्वी का अन्त अथवा १६वीं शताब्दी ईस्वी का प्रारम्भ था। भारतीय इतिहास के अनुसार उस समय पठानों (लोदी वंश) का शासन-काल समाप्त हो रहा था और मुगलों का भारतीय शासन-क्षेत्र में पदार्पण। १५२६ ई० में बाबर ने इब्राहिम लोदी को परास्त किया और सन् १५२६ से १५३० तक दिल्ली का राज्यशासन किया। उसके बाद हुमायूँ का और सन् १५५६ से १६०५ तक अकबर का राज्यकाल रहा। पठानों और मुगलों के शासनकाल के महत्वपूर्ण अंश को तुलसी ने अपनी प्राप्ति देखा अथवा श्रुत अनुभव प्राप्त किया। बड़े-बड़े राजनीय परिवर्तन उनके समय में हुए। शासन को प्राप्त करने के लिए परस्पर लड़ाई-भगड़े उस युग की विशेषता थी। क्या राजा, क्या प्रजा सभी का जीवन स्थिरता

और सुरक्षा से हीन था । उस समय कुछ भी स्थायी न था । राजनीतिक परिस्थिति की विशेषताओं का संक्षिप्त निर्देशन इस प्रकार किया जा सकता है—

१ राजकीय परिवर्तन बड़ी धीमे-धीमे से हो रहे थे ।

२ इस राज्यपरिवर्तन में अधिकांश अधिकार-लिप्ता और शक्ति ही प्रेरक थी । कोई नियम, मर्यादा या आदर्श विद्यमान न थे । भतीजा चचा का, पिता, पुत्र का, भाई भाई का बंधन या बंधी नर राज्य पर अपना अधिकार जमा लेता था ।

३. राजा और शासक, प्रायः अशिक्षित, अहम्मान्य, बिलासी और क्रूर थे । शासन को अपने अधिकार में रखने की ओर वे अधिक सचेत थे, जन-कल्याण की ओर नहीं ।

४ अकबर के पूर्ववर्ती राजाओं के अस्तव्यस्त और अव्यवस्थित शासन-काल में कोई भी सामाजिक और सांस्कृतिक उन्नति न हुई थी ।

उपर्युक्त बातों का तुलसी के मानस पर गहरा प्रभाव पड़ा । उनके मन में प्रतिक्रियास्वरूप भारतीय रघुवंशी राजाओं का आदर्श शासन जागरित हुआ जो अत्यन्त प्रजावत्सल, त्यागी, वीर और गुणसंपन्न थे । अतः इन परस्पर लड़ते-झगड़ते और अपने सगे-सम्बन्धियों का खन बहाते राजाओं के सम्मुख उन्होंने राम के परिवार का आदर्श रखा, जहाँ पिता की आज्ञावश एक राज्य का अधिपति पुत्र वनवास ग्रहण करता है और उसीका दूसरा भाई वन-भर्यादा और भ्रातृ प्रेम का पालन करता हुआ राज्य को ठुकरा देता है और बड़े भाई के आने तक केवल उसे घरोहर रूप रखता है । इस आदर्श को सामने रखकर उन्होंने अपने युग में रामराज्य की स्थापना करनी चाही, जो बाह्य विजयों पर नहीं, बल्कि हृदय और मानस पर युग-युग तक कायम रह सके । पठानों और मुगलों का साम्राज्य, सत्तार से और भारत से उठ गया, पर तुलसी का सांस्कृतिक रामराज्य आज भी हृदय में हमारे बीच जमा हुआ है । रामराज्य की उच्च धारणा रखने वाले तुलसी का तत्कालीन राजाओं

की अशिखा और क्रूरता कितनी खटकती थी, यह उनके इस लीक-भरे दोहे से प्रकट है—

गोड गँवार नृपाल कलि यवन महा महिपाल ।

• साम न दाम न भेद अब केवल दड कराल ॥

मानवता और कृपा से ओतप्रोत तुलसी का मानस इस क्रूरता को सहन करने में असमर्थ था इसीलिए उन्होंने अपने आसपास मानसिक राम-राज्य बना लिया था, जिसमें वे स्वयं जीवन पर्यन्त रहे और अपने बाद भी उसे छोड़ गए । उक्ति है कि एक बार अकबर के दरबार की मनसबदारी का प्रलोभन मिलने पर उन्होंने कहा था—

हम चाकर रघुबीर के पटव तिलो दरबार ।

तुलसी अब का होंहिं नर के मनसबदार ॥

अतः हम कह सकते हैं कि तुलसी के संवेदनशील मानस पर प्रेरणात्मक प्रभाव डालने में तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों का हाथ था ।

सामाजिक स्थिति

तुलसी के समय सामाजिक ढांचा तो दूसरा था, पर व्यावहारिक स्थिति उससे भिन्न थी । उस समय वर्ण-व्यवस्था थी, ऊँच-नीच का भेद खूब था, आश्रम-व्यवस्था नहीं थी, पर सन्यासी, साधु, भक्तों, योगियों आदि का आदर था, उनके प्रति सम्मान का भाव था । पारिवारिक जीवन में दिखावे की बर्बाद बंधन रूप में थी; उसका आन्तरिक स्फुरण नहीं था । स्त्री को परिवार में बंधन अनेक थे, भय अनेक थे, पर स्वच्छन्दता और अधिकार कम । आर्थिक दृष्टि से वह पुरुष के ऊपर आश्रित थी । मुगलों और पठानों की क्रूर सौदर्य-लिप्ता ने उसे वासनात्मक आकर्षण एवं वित्तासात्मक महत्त्व हो दे रखा था । उस समय जन-साधारण में तो नहीं, पर समृद्ध समाज में बहुपत्नीत्व का प्रचलन था । हिन्दू-समाज में भी यह वर्जित न था, पर मुसलमानों के बीच तो यह अधिकांश रूप से देखने को मिलता था । बादशाह, छोटे-

छोटे शासक और पदाधिकारी-गण एक से अधिक स्त्रिया रखते थे, जिसका दुष्परिणाम विलासिता और दुराचार था। उदात्त सामाजिक और देशोन्नति की भावनाओं के स्थान पर विलासिता, लोभ, ईर्ष्या, द्वेष और घमनस्य का ही अधिवार था और शासक धन और विलास-लिप्सा से ही परिपूर्ण थे और इसका प्रभाव सामान्य जनो के चरित्र पर भी अवश्य पड़ा होगा, विशेषरूप से शासकवर्ग की जनता तो इससे अवश्य प्रभावित थी।

हिन्दू समाज में कुछ राजाओं और बादशाह के कृपापात्रों के प्रतिरिक्त अधिकांश जनता, महत्त्वाकांक्षाहीन, निर्धन और जीवन से उदासीन थी। अधिकांश जन-साधारण का जीवन राजाओं और अधिकारी-जनो की सुख-समृद्धि जुटाने में ही व्यतीत होता था। वे परिश्रम भी करते थे, तो वह अपने सुख या आवश्यकता-पूर्ति के लिए न हो पाता था, क्योंकि वह सब कुछ उस युग के शक्तिसम्पन्न जनो के बहते विलास की महाधारा में बहकर मिलता जाता था और इस प्रकार जन-साधारण सतत घातक, दुर्दशा और गरीबी में जीवन व्यतीत कर रहा था। यद्यपि भूमि उर्वर थी, पर अपनी विवशता और साधन हीनता के कारण उसमें लोग अच्छी उपज नहीं प्राप्त कर पाते थे और सामान्य जनता का जीवन कष्ट और वेदना से भरा हुआ था क्योंकि राजा प्रजा के लिए नहीं, वरन्, प्रजा राजा के लिए थी। धनी और शासक-समुदाय की स्वार्थपूर्ण असामाजिक लिप्सा और शक्ति के दुरुपयोग के कारण साधारण जनो का जीवन दुःख और शोक का आवास था, जिसका परिणाम दरिद्रता, आचरणहीनता, आत्मविश्वास की कमी, जीवन के प्रति उदासीनता और निर्वेद एवं अतिशय ईश्वरोन्मुखता थी, इस युग में हिन्दू समाज में भक्ति-भावना को जाग्रत करने का यही बहुत बड़ा कारण था।

अबबर का शासन-काल किन्हीं अर्थों में अच्छा था, फिर भी वह तुलनात्मक दृष्टि से ही। उस-समय में पड़े हुए दुर्गति के समय जनता

मे ग्राहि-ग्राहि मची थी। सन् १५५६ और १५७३-७४ में पड़े हुए दुर्भिक्षों में आदमी अपने ही सगे-सम्बन्धियों को खा जाते थे। चारों ओर उजाड़ दिखाई देता था और खेत जोतने के लिए जीवित आदमी बहुत कम रह गए थे। इस प्रकार दुर्भिक्ष, अकाल और महामारी के समय जनता की रक्षा का ध्यान शासकों को बहुत कम था। अबुलफजल ने अपने 'घाईने अकबरी' में बहुत कम विवरण इन दुर्भिक्षों का दिया है। दुर्भिक्ष आदि तो देवी आपत्तियाँ होती हैं फिर भी व्यवस्थित राज्य में उसका समुचित प्रबन्ध कर दिया जाता है। यह मानते हुए भी कि उस समय समुचित व्यवस्था न थी और अकबर ने तो थोड़े-बहुत रक्षा के उपाय भी किए थे, यह निश्चित हो जाता है कि समाज की व्यवस्था बड़ी बिगड़ी हुई थी और सगठन छिन्न-भिन्न था। हिन्दू-समाज में वर्ण-व्यवस्था का शिथिल ढाँचा रह गया और उसमें से कर्म-कौशल, त्याग और सगठन की भावना विलीन हो गई थी, वही विकृत होकर अब उपहास का कारण बन बैठी थी जिसका सकेत इतिहासकारों ने भी दिया है और गोस्वामी तुलसीदास ने भी अपने रामचरितमानस और कवितावली में उल्लेख किया है।

इतिहासकारों द्वारा निर्दिष्ट उपयुक्त दशा, सामाजिक बर्तमान का ध्येय रखने वाले किसी भी व्यक्ति के मानस का द्रवित कर सकती हैं और तुलसीदास का मन भी अपनी निजी, समाज और देश की दशा को देखकर अतिशय द्रवित हुआ, यह स्वाभाविक था। रामचरितमानस के उत्तरकांड के बलियुग-वर्णन में और कवितावली के उत्तरकांड में समकालीन सामाजिक दशा का जो चित्रण तुलसी ने किया है, वह केवल काल्पनिक नहीं, बरन इतिहास-सिद्ध है जैसा हम आगे देखेंगे। संक्षेप में तुलसी का समकालीन स्थिति का चित्रण इस प्रकार है—किसान को खेती करने के साधन उपलब्ध नहीं, भिखारी को भोजन नहीं मिलता। न बणिक् का व्यापार ही चलता है और न नौकर को नौकरी मिलती है। लोग जीविकाहीन हैं और सोच एवं चिन्ताग्रस्त दशा में क्षीण हो

रहे हैं। एक दूसरे से कहते हैं कि कहा जाए और क्या करें ? इस समय दरिद्रता रूप रावण ने ससार को दबा रखा है। इसके परिणामस्वरूप चारो ओर कुबर्ण बढ़ रहे हैं और व्यक्तिगत, सामाजिक और धार्मिक सदाचार सब नष्ट हो रहे हैं। सभी पेट की भाग से पीड़ित हैं और अपने उदर-भोषण के लिए कारीगर, व्यापारी, भाट, नट आदि अपने गुण दिखलाते हैं। पेट को भरने के लिए बेटा-बेटी को भी बेच देते हैं। गौरवशाली, दानी और त्यागी व्यक्तियों का सम्मान नहीं है। इस सामयिक (कलियुग के) प्रभाव ने सबके मन को मलिन कर रखा है। कवितावली में आया यह वर्णन महामारी, रुद्धबीसी आदि के वर्णन से भिन्न है और समसामयिक सामान्य परिस्थिति का ही इतिवृत्त है। मानस के उत्तरकांड में कलियुग-वर्णन जन मन की मलिनता का और भी स्पष्ट प्रमाण देता है। परन्तु उममें प्रायः पौराणिक परम्परा का पालन-सा है और काकमुशुडि के पूर्ववर्ती जीवन में अनुभूत किसी कलियुग का चित्रण है। भागवत में भी कलियुग-वर्णन है जिसमें आगे बाने वाले कलियुग के धर्मों के रूप में इस प्रकार की बातें कही गई हैं, जैसे—कलियुग में विपरीत धर्म का आचरण होगा, कुटुम्ब के भरण-भोषण में ही दक्षता और चतुराई होगी, यश और धन के लिए ही धर्म-सेवन होगा। पांडित्य के नाम पर वाक्चपलता होगी। चारो ओर दुष्ट जन फैलेंगे। और एव दुष्ट बढेंगे। वेद ज्ञान पाखंड से ढक जाएगा। राजा प्रजा के भक्षक होंगे। आह्वण लोभी और भोगप्रिय होंगे। भृत्य दृव्यहीन स्वामी को छोड़ देंगे और स्वामी आपत्तिग्रस्त भृत्य को। धर्म को न जानने वाले धर्म की पुढाई देंगे। जनता दुर्भिन्न और बर से क्षीण सदैव चिन्ताग्रस्त रहेगी। कौडी के लिए अपने प्रिय जनो तक की हत्याएँ होगी, आदि।

तुलसीदास के मानस के उत्तरकांड में लगभग इसी प्रकार की बातें हैं, पर अनेक बातें ऐसी हैं जो तात्कालिक स्थिति के चित्रण के रूप में हैं। तुलसी का यर्णन है कि कलियुग में ऐसा है। भागवत में है कि ऐसा होगा। अतएव उतना ही अंतर हम स्पष्ट देखना है। तुलसी के कलियुग-

वर्णन में प्रमुखतया बस वर्णाश्रम धर्म की हीनता पर दिया गया है । वर्णाश्रम-व्यवस्था पर तुलसी का अटल विश्वास है । इसके नष्ट होने पर सामाजिक मर्यादा नष्ट हो जाती है । लोकचेतना कुठित हो जाती है और तब यदि राजा भी अनाचारी हुआ तो सत्यानाश ही समझिए । परन्तु यदि वर्णाश्रम-व्यवस्था चलती रहती है तो राजा की अनाचारिता भी लोक-चेतना के सम्मुख पराजित होती है । इसीको भग होते देखकर तुलसी क्षुब्ध होते हैं और कहते हैं—

कलिमल ग्रसे धर्म सब तुप्त भए सदप्रथ ।

दभिन्ह निज मति कल्पि करि प्रगट किए बहु पय ॥

धरन धरम नहिं आश्रम चारी । श्रुति विरोध रत सब नर नारी ॥
 द्विज श्रुति बेंचक भूप प्रजासन । कोउ नहिं मान निगम श्रनुसासन ॥
 मारग सोइ जाकहुं जो भावा । पडित सोइ जो गालें बजावा ॥
 सोइ सयान जो परधन हारी । जो कर दभ सो बड आचारी ॥
 जो कह भूँठ भसखरी जाना । कलियुग सोइ युनवत बखाना ॥
 जाके नय अरु जटा बिसाला । सोइ तापस प्रसिद्ध कलिकाता ॥

~ ~ ~

मातु पिता बालकन बोलार्थाहि । उदर भरें सोइ धर्म सिखार्थाहि ।

~ ~ ~

सौभागिनी विभूषन होना । विधवन के सिपार नवीना ।

नारि मुई घर सपति नांसी । मूड मुडाय होहि सग्यासी ॥

तुलसी का उपर्युक्त वर्णन भागवत से प्रेरित होता हुआ भी समकालीन अनुभव पर आधारित है । यह उसके पूर्ण विवरण से स्पष्ट हो जाता है जिसका आशिव संकेत यहाँ पर दिया गया है । अपने युग की इस प्रकार की सामाजिक स्थिति से क्षुब्ध होकर तुलसी ने राम के परिवार के आदर्श तथा रामराज्य की सामाजिक स्थिति को सामने रखना चाहा था, क्योंकि उनका विश्वास था कि रामराज्य का आदर्श सामने

ग्रामों पर निश्चय ही लोगों का युग-प्रभाव से कलुषित मन नवीन चेतना और स्फूर्ति से सम्पन्न होगा और उस समाज की फिर से प्रतिष्ठा का प्रयत्न किया जाएगा ।

धार्मिक स्थिति

गोस्वामी तुलसीदास के पूर्व उत्तर भारत और दक्षिण की अपनी निजी धार्मिक परम्पराएँ वहाँ की राजनीतिक और सामाजिक स्थितियों एवं धार्मिक प्रतिक्रियाओं के फलस्वरूप बन गई थीं जिनमें से किसीका भी अध्ययन हम ऐकान्तिक और विच्छिन्न रूप से नहीं कर सकते । यदि हम ध्यान में देखें तो सामाजिक प्रतिक्रियाएँ एवं एकांगी दृष्टिकोण के फलस्वरूप जो धार्मिक परिवर्तन होते गए उन्हें विकास की अवस्थाओं के रूप में ही ग्रहण किया जा सकता है । वैदिक साहित्य ने ज्ञान, उपासना और कर्मकाण्ड के पक्षों को लेकर परवर्ती धार्मिक दृष्टियाँ फूटी । उपनिषद् और वेदान्त, ज्ञान और चिन्तन की उत्कृष्ट अवस्था का द्योतक है जिसकी अद्भुत परिणति शंकराचार्य के भाष्य में दिखलाई देती है । मार्जित हिंसा और उसके अन्तस्तल में व्याप्त लोलुप तृष्णा (जो कर्मकाण्ड का प्रमुख अंग था) ने प्रतिक्रियास्वरूप बौद्ध और जैन अनात्मवादी धर्मों का विकास हुआ जिसमें प्रत्यक्ष धर्म का परम्परागत ज्ञान और सत्कारी से पूर्ण विच्छिन्न रूप दिखलाई पड़ता है । बर्णाश्रम की ऋद्धिगत बुराईयाँ का भी सहज विरोध जब साम्य तथा सामाजिकपूर्ण दृष्टि ने साथ मानवता का संदेश देने वाले इन धर्मों ने दलित और निम्न श्रेणी के वर्गों को विशेष धाकटु किया । साम्य के भाष्य में विचारपूर्ण हिन्दूधर्म का कोई विरोध न था । अतः शांकर वेदान्त उसका स्पष्टन करने में समर्थ हुआ, परन्तु अद्वैत प्रतिपादन में भक्ति और उपासना का क्षेत्र उन्मुक्त न था । अतः उपासना पर अधिक बल देने वाले दक्षिण में द्वाय अद्वैत का विरोध हुआ । यहाँ तक कि शंकराचार्य को प्रच्छन्न-बोध तक कहा गया । एतद्विना नहीं कि बौद्ध चिन्तन की दृष्टि में

अद्वैत सिद्धान्त विश्व की दार्शनिक भीमासाधो में सर्वोपरि ठहरता है, फिर भी ज्ञान और बुद्धि को सन्तुष्ट करने पर भी दैनिक जीवन-संबंधी रागात्मक व्यावहारिकता की इसमें कमी है। लोक-जीवन की दैनंदिन कार्यप्रणाली में उसका उपयोग नहीं। सामाजिक अनुष्ठानों के विकास का उसमें कोई स्थान नहीं। अतः उसके प्रतिक्रियास्वरूप वेदान्त-सूत्रों की व्याख्याएँ अनेक विद्वानों द्वारा की गईं। रामानुजाचार्य, विष्णु स्वामी, निम्बार्क, माध्वाचार्य, बल्लभाचार्य आदि दार्शनिक भक्तों ने लोक-जीवन-मुलभ व्याख्याएँ प्रस्तुत की जिनमें अधिकांश के अन्तर्गत प्रचलित सामाजिक व्यवस्था से पूरा मेल-जोल था। इस प्रकार भक्ति की एक सुदृढ़ दार्शनिक पृष्ठभूमि बन गई थी। दक्षिण की इस भक्ति-पद्धति का प्रभाव तुलसी के समय में उत्तर भारत में भी प्रारम्भ हुआ और गोस्वामी जी स्वयं उसके एक प्रमुख प्रचारक रहे।

उत्तरी भारत की धार्मिक परम्पराएँ दक्षिण से कुछ भिन्न थीं। दक्षिण में न तो बौद्ध धर्म का ही इतना जन-व्यापी प्रचार हुआ था और न इस्लाम धर्म का ही कोई अधिक गहरा प्रभाव था। अतएव वहाँ की परिस्थिति के अनुरूप धार्मिक परम्पराओं का विकास हो रहा था। परन्तु उत्तरी भारत में दोनों का प्रभाव गहरा था। बौद्ध और जैन धर्म विभिन्न शाखाओं-प्रशाखाओं में विभक्त हो गए थे। उनमें भी साधना और सदाचार की गति कमी आ गई थी, फिर भी इनके साम्य भाव का प्रभाव पड़ा और योगदर्शन को लेकर चलन वाले साधकों ने इस दृष्टि को अपनाकर अपने नये सम्प्रदाय विकसित किए। सिद्धों, नाथों आदि के योग-परक सम्प्रदाय इसी प्रकार के हैं जिनमें निर्गुण-निराकार ब्रह्म का ज्योतिर्दर्शन, अनहद नाद-श्रवण, कुण्डलिनी-शक्ति-जागरण एवं योग-सरीखा समाधि अवस्था का-सा ध्यानानन्द प्रमुख महत्व रखता है। कहने का तात्पर्य यह है कि ये सम्प्रदाय कोई नितान्त नवीन सम्प्रदाय नहीं हैं, वरन्, पातञ्जल योगदर्शन के आधार पर विकसित योग सम्प्रदाय हैं जो पूर्ववर्ती परम्परा में पोषित हैं। इनमें आगे चलाकर ज्ञान के पक्ष पर

बम बल रह गया और साधना या क्रिया पर अधिक, साथ ही साथ अधिवास ने तात्रिक रूप ले लिया जिसमे लोगो को चमत्कृत करने का प्रयास अधिक था, साधना से आत्मिक विकास और आत्मा-परमात्मा की एवता का भाव कम ।

इसीसे प्रभावित निर्गुण सतमत भी है, जिसके प्रवर्तक कबीर मान जाते हैं । परन्तु, तुलसी की भाँति कबीर भी समन्वयवादी थे, ऐसा प्रायः लोग नहीं समझते, पर तथ्य ऐसा ही है । कबीर द्वारा प्रवर्णित सतमत के तीन पक्ष या भूमियाँ हैं । एक सिद्ध-नाथ सम्प्रदाय, द्वितीय रामानन्द का भक्ति-मार्ग और तृतीय सूफीमत और इस्लाम धर्म । कबीर ने इन तीनों का समन्वय किया है । तुलसी और कबीर दोनों ही स्वामी रामानन्द की शिष्य-परम्परा के प्रतिभासम्पन्न महात्मा हैं और उन्हींके मत को लेकर चलने वाले हैं, अन्तर केवल यह है कि एक एक पक्ष को लेकर चलता है और द्वितीय दूसरे पक्ष को लेकर । यहाँ हमें कबीर के समन्वयवाद को स्पष्ट कर देना आवश्यक जान पड़ता है । कबीर के भीतर जो ऋषियों का खण्डन और ज्योतिदर्शन आदि की बातें हैं, वे नाथ सम्प्रदाय और गोरख-पंथियों की हैं । अनेक कथन गोरख और कबीर के बिलकुल एक से हैं । इसके साथ ही साथ कबीर ने रामानन्द की भक्ति पद्धति और राम नाम को प्रमुख आधार माना । भक्ति को वे सर्वोपरि समझते हैं और उनकी सारी ज्ञान-चर्चा भक्ति के लिए ही है । इस भक्ति के भीतर सूफियों की प्रेम-साधना भी मिल गई है । जो प्रेम की मस्ती में मतवाले रहने की चर्चा कबीर ने की है, वह सूफियों का प्रभाव है । अतएव रामानन्द के परब्रह्म, निर्गुण राम को प्रमुख आधार मानकर, सिद्धो और नाथों की योगिक साधना के सहारे वे सूफियों की भाव-सीधता से ओत-प्रोत प्रेमभक्ति को प्राप्त करना चाहते हैं ।

रामानन्द की भक्ति-पद्धति का दूसरा पक्ष सगुणोपासना है । तुलसी ने इसीको अपनाया है । कबीर का प्रमुख उद्देश्य हिन्दू-मुस्लिम एवता की स्थापना है और इसके लिए उन्होंने दोनों ही धर्मों को कट्टरपन्थी नीति

और आचरणों का खंडन किया है। इस्लाम धर्म के अनुकूल वे मूर्ति-पूजा और अवतार के विरोधी थे और एक ईश्वर की सत्ता को मानते थे। कबीर के समय इस विरोध की भावना के लिए एक मनोवैज्ञानिक पृष्ठभूमि भी तैयार थी। महमूद गजनवी और मुहम्मद गोरी के आक्रमणों और मूर्ति-भक्षण के दृश्यों ने मूर्ति और अवतार पर से जनता की आस्था को हिला दिया था। अतः वह निर्गुणोपासना के लिए ही अधिक तत्पर थी। उच्चकुलीन हिन्दू और बट्टर मुस्लिम मुस्लाभों का विरोधी होते हुए भी कबीर को जन सामान्य के विश्वास का बल प्राप्त था और उस समय जन साधारण और विशेषतः निम्न एवं अस्पृश्य वर्गों में कबीर के सतमत का विकास हुआ। तुलसी के समय तक कबीर की प्रतिभा क्षीण हो चुकी थी और अनेक पन्थों में उनकी वाणी का सार विभिन्न सम्प्रदायों में प्रवाहित हो रहा था, परन्तु उसमें वह भोज न था। अनेक पन्थ भ्रम और विद्वेष को भी उत्पन्न करने वाले थे। इसी कारण से कबीर का व्यक्तिगत विरोध न करते हुए भी इस बहुसम्प्रदायवाद का विरोध तुलसी ने किया—

कलमल प्रसे धर्म सब लुप्त भये सबपन्थ ।

दभिन्ह निज मति कल्पि करि प्रगट किए बहु पन्थ ॥

यह प्रश्न यह उठता है कि निर्गुणोपासना के स्थान पर सगुणोपासना या साकारोपासना की आवश्यकता क्या थी? इसी प्रश्न के विश्लेषण में तुलसी का महत्त्व है। कबीर ने सगुण अवतारवाद का खण्डन किया था यह कहकर कि—

दसरय सुत तिहुँ लोक बखाना । राम नाम कर भरम है भ्राना ॥

तथा

दस अवतार ईशुरी माया कर्ता कं जिन पूजा ।

बहे कबीर सुनो हो साधो उपज खपे सो पूजा ॥

यह तर्क सीधा है। जाने-जाने वाली सभी वस्तुएँ माया हैं अतः उसकी पूजा आवश्यक नहीं परन्तु निर्गुण की पूजा भी आसान नहीं। साथ ही

साथ सर्वसुलभ दार्शनिक दृष्टिकोण भी यह नहीं बन पाता । अतएव इसी प्रकार के चैलेंज का उत्तर सा देने हुए तुलसी ने उत्तरकाण्ड में लिखा है—

निर्गुण रूप सुलभ अति समुण जान कोइ कोइ ।

सुगम अगम नाना धरित मुनि मुनिमन भ्रम होइ ।

यह तुलसी का दृष्टिकोण है जिसपर अद्भुत आस्था रखने के कारण ही वे उच्च दार्शनिक मनोवृत्ति एवं व्यापक भक्ति का परिचय यह कहकर दे सके—

श्रीय राम मय सब जग जानी । करौ प्रनाम जोरि क्षुण पानी ॥

गोस्वामी तुलसीदास का उद्देश्य केवल निर्गुण मत का खण्डन न था, वरन् उसमें व्याप्त कोई सर्वजन सुलभ सामाजिक भावार्थ प्राप्त न होने से उसको जनसाधारण के लिए अस्वीकार करना था । इसके स्पष्ट करने से पूर्ववर्ती प्रश्न का उत्तर भी मिल जाता है । निर्गुण मन्तमत समाज के मन्दासी जनों के लिए उपयोगी हो सकता था जो समस्त सांसारिक जीवन के प्रति एक निर्वेद का भाव धारण कर सकते थे, पर वह सामाजिक जीवन के प्रति कोई उत्साह प्रदान करता हुआ, उन्हें दिखलाई न दिया । यह उदासीनता सामाजिक जीवन की निश्चय ही क्षीण कर रही थी । तुलसी ने इस बात का अनुभव किया, कि लोक-जीवन के प्रति एक प्रयत्न आवश्यक है, साथ ही यह आकर्षण धार्मिक चेतना के आधार पर होना चाहिए । अतः इसी लोक-जीवन को नवीन स्फुरण, प्रेरणा एवं सजीवता प्रदान करने के उद्देश्य से तुलसी ने आराध्य ईश्वर और निर्विकार परब्रह्म को सामाजिक क्षेत्र में उतारा जिसके परिणाम-स्वरूप समाज की जीवन धारा में नवीन सांस्कृतिक प्रगति आ सकी । तुलसी, जीवन की सम्पूर्णता में विश्वास करने वाले व्यक्ति थे और उसीके अनुरूप, पूर्ण लोक धर्म की प्रतिष्ठा उन्होंने अपने ग्रन्थों में की है । लोक-धर्मयुक्त सामाजिक दर्शन प्रदान करने में ही तुलसी की महानता छिपी है । अतः यह मिथ है कि धार्मिक पृष्ठभूमि भी, तुलसी के दृष्टिकोण के अचिंत्य

तो ही नहीं, वरन् उसकी तीव्र आवश्यकता को सिद्ध कर रही है। उपर्युक्त गृहभूमि में जब हम तुलसी के कृतित्व को देखते हैं, तभी हम उसका वास्तविक मूल्यांकन कर सकते हैं। अपने प्रमुख ग्रन्थ रामचरितमानस में तुलसीदास ने अपने युग के प्रमुख प्रश्न का, कि क्या दशरथ के पुत्र राम ही, परब्रह्म हैं ? जिसका उत्तर कबीर आदि ने निपेधात्मक दिया था, विश्लेषण करके, युग-युग व्यापी सामाजिक मर्यादा और आस्था को ध्यान में रखते हुए, उसके वास्तविक हित के अनुकूल उत्तर दिया है। इसीमें उनकी युग-युग व्यापी महत्ता छिपी है।

साहित्यिक स्थिति

तुलसी का कवि-रूप उनके धार्मिक और सामाजिक दृष्टिकोण को प्रकट करने का साधन मात्र है, वह उनका प्रमुख ध्येय नहीं। तुलसी ने जिस प्रकार धार्मिक क्षेत्र में पूर्ववर्ती समस्त परम्पराओं के प्रति उदार दृष्टिकोण रखा है, उसी प्रकार वे साहित्यिक क्षेत्र में भी अपने पूर्ववर्ती एक समकालीन सभी प्रकार साहित्यिक और लोक-साहित्य की काव्य-शैलियों को अपनाने का प्रयत्न किया है। उनके पूर्व प्रचलित साहित्यिक पद्धतियों में प्रमुख निम्नलिखित हैं—

१. वीर-काव्यपद्धति : यह वीरगाथा काल से वीरों और राजाओं के गुणगान में प्रयुक्त पद्धति है जिसमें कवित्त, छप्पय, पदरी, तोमर आदि तीव्रगतिगामी छन्दों में भोजपूर्ण वर्णन किए गए हैं। तुलसीदास का उद्देश्य यद्यपि प्राकृत जनो का गुणगान न था, फिर भी उन्होंने राम के चरित्र के वीरता और भोज से पूर्ण स्थलों पर इस प्रकार की शैली और छन्दों का व्यवहार किया है। बबितावली में सुन्दर और लता काण्डों में तथा रामचरितमानस में लता काण्ड के भीतर इस प्रकार की शैली प्रगल्भता के साथ प्रकट हुई है।

२. सिद्धों-नाथों तथा निर्गुणी सत कवियों की साखी-शैली : इसमें प्रायः दोहों का प्रयोग है और यह उपदेश-प्रधान है। तुलसी की

‘वैराग्य सदीपिनी’, ‘रामाज्ञा प्रश्न’, ‘दोहावली’ आदि में इस शैली के दर्शन होने हैं ।

३. प्रेमाख्यानक प्रबन्धकाव्यों की दोहा-चौपाई वाली शैली : इस शैली का प्रयोग जायसी, कुतुम्भ, ममन आदि प्रेमगाथा लिखने वाले कवियों ने किया है । जायसी तो अयोध्या के पाम ही जायस के रहने वाले थे । तुलसी की रामचरितमानस तथा वैराग्य सदीपिनी में इसी पद्धति का प्रयोग है ।

४. कवित्त-सवैया की ललित शैली : इसकी भी परम्परा प्रचलित थी । तुलसी के समकालीन गग, ग्रहा, नरहरि आदि कवि इसमें लिखते थे । तुलसी ने अपनी ‘कवितावली’ में ब्रजभाषा के माध्यम से इसी पद्धति को अपने अत्यन्त ललित रूप में प्रकट किया है । इसके कुछ छन्द तो इतने सुन्दर हैं कि जान पड़ता है कि रीतिकालीन कवियों को अपने कवित्त और सवैया लिखने में तुलसी से ही प्रेरणा मिली है । उदाहरणार्थ एक कवित्त और सवैया नीचे दिया जाता है—

कवित्त

सुन्दर बदन सरसीरुह मुहाये नैन, मञ्जुल प्रसून माये मुकुट जटनि के
अंसनि सरासन लसत मुचि कर सर, तूनि कटि मुनि पट सूदत पटनि के
नारिसुकुमारिसग जाके अग उबटि कै, बिधि विरचै बल्य बिद्युत छटनि के
गोरे की बरनु देखें सोनो न सलोनों सागै, साँवरे बिलोके गर्ब घटत घटनि के

सवैया

बर दत की पगति कुद कली अघराधर पल्लव खोलन की ।

चपला धमक धन बीच जगै छवि मोतिन मास अमोलन की ।

पुंघरारी सटै सटकै मुग ऊपर कुडल लोल कपोलन की ।

निवध्यावरि प्राण करै तुलसी बलि जावै सला इन धोलन की ॥

समस्त वर्णन में रूप चित्रण और अन्तिम पंक्ति में उमका प्रभाव स्पष्ट है जो रीतिकालीन कवित्त-सवैया की विशेषता बनी ।

५. पद-पद्धति : यह जो तो निर्गुण सन्त काव्य में भी मिलती है,

पर विशेषतया इसका प्रयोग कृष्ण-भक्ति-काव्य में सूर तथा अष्टाद्वय के अन्य कवियों द्वारा हुआ। इसका प्रयोग संगीत-कुशल कवियों द्वारा ही विशेष हुआ है। तुलसी ने अपनी गीतावली, विनयपत्रिका, कृष्ण गीतावली में पदावली को ही अपनाया है। इनके लिखे पद भी बड़े सुन्दर हैं। यद्यपि संगीत की दृष्टि से सूर और भीरा के पदों के समान नहीं, पर भाव-गाम्भीर्य और काव्य-सौन्दर्य में ये श्रेष्ठ हैं।

६. लोक-गीत-पद्धति : तुलसी लोक-गीतों से भी बहुत अधिक अनुप्राणित हुए थे। ऐसा जान पड़ता है कि लोक-गीत और लोक-संस्कृति उनके नसारों में डल चुके थे। भागलिक अथवा उत्सव-समारोहों में लोग काव्य-प्रतिभा गीतों आदि के रूप में मुखरित होती है। तुलसी के मानस पर उसका अमिट प्रभाव पड़ा था और वह उनकी रचनाओं में फूट निकला। लोक-गीतों की पद्धति हम 'पार्वतीमंगल', 'जानकीमंगल', 'रामनगानहछू' तथा कहीं-कहीं 'कवितावली' और 'गीतावली' में देखने को मिलती है। पुनोत्सव का सोहर 'नहछू' में गूँजता है जिसकी प्रतिध्वनि गीतावली के पुनोत्सव-वर्णन में भी सुनाई पड़ती है। विवाहोत्सव के मंगल तो पार्वती और जानकी मंगलों में है ही। इसके अतिरिक्त कविता-वली में कहीं-कहीं 'भूलना' नामक लोचछन्द का भी बड़ा सुन्दर प्रयोग हुआ है जो उनकी ग्रहणशील मेधा का द्योतक है। बड़े भोज और मस्त गति में चलता हुआ यह भूलना छन्द बड़ा प्रेरक होता है—

मस्तभट मुकुट दसकठ साहस सइल सृग बिहरनि जनु ब्रज टाँकी।
 दसन धरि धरनि चिह्नरत विगज यमठु शेष सकुचित सकित पिनाकी।
 चलत महि मेघ उच्छलत सायर सफल विकल विधि बधिर दिसि विदिस भाँकी।
 रजनिचर धरनि घर गभं अभंक खवत सुनत हनुमान की हाँक बाँकी।
 इसी प्रकार 'बरव' भी लोचछन्द का एक रूप है। अवध में अनेक स्थानों पर भूलन की तरह होनी तथा अन्य उत्सवों पर बरव भी बहने की प्रथा है। और अवधी का तो यह ललित छन्द है जिसका उपयोग तुलसी ने किया और जिनपर मुग्ध होकर रहीम ने भी बड़ा ललित काव्य लिखा था।

यह तो छन्द आदि की दृष्टि से हुआ । क्यामूत्र की दृष्टि से तुलसी ने प्रबन्ध और मुक्कक दोनो शैलियों को अपनाया और प्रबन्ध में भी महाकाव्य और खण्डकाव्य दोनो लिखे । तुलसी ने नाटक नहीं लिखे । पूर्ववर्ती हिन्दी काव्य में नाटकों का पूर्ण अभाव है जिसका उत्तरदायित्व सम्भवतः उस समय की शासक सत्त्वृति पर है, जो नाटकों के विरोध में थी । फिर भी, अपने महाकाव्य के अन्तर्गत तुलसी ने पौराणिक कथा-शृङ्खला द्वारा सिद्धान्त-निरूपण वाली पद्धति, महाकाव्य की सर्गबद्ध शैली तथा नाटकों की नाटकीयता सबको मिलाकर, एक यड़ी ही प्रभावशाली शैली का निर्माण किया है जिसमें सभी को आनन्द आता है । तुलसी के काव्य में विनयपत्रिका के रूप में हम एक शुद्ध गीति-काव्य ग्रन्थ पाते हैं । काव्य-प्रभेद की दृष्टि से उस समय इसकी कल्पना भी नहीं थी । यह तो पाश्चात्य काव्य-रूप है । फिर भी इस पूर्णता के साथ समस्त प्रचलित काव्य-शैलियों में अपनी रचना को ढालने का तुलसी का प्रयास अद्भुत है ।

यहाँ एक प्रश्न यह उठता है कि क्या तुलसी ने धमत्कार-प्रदर्शन के लिए विभिन्न शैलियों में लिखा है अथवा रामचरित उन्हे इतना प्यारा था कि उसकी बराबर पुनरुक्ति वे करते हैं या उसकी भी कोई सामाजिक आवश्यकता थी ? तुलसी का प्रमुख ध्येय विविध रचनाओं में रामचरित लिखने का, सामाजिक ही जान पड़ता है । उन्होंने प्रत्येक वर्ग को अपनी रुचि के अनुकूल रामचरित सुलभ करना चाहा और इस प्रकार महिला वर्ग के लिए उत्सव, मस्कारों के अवसर पर उपर्युक्त रामचरित के सबंध रखने वाले गीत उन्होंने 'रामलला नहछू', 'पार्वती मंगल', 'जानकी मंगल' और 'गीतावली' में प्रदान किए । कवित्व-रसिकों के लिए 'कवितावली' बनाई, भक्तों और मन्वांसियों के लिए 'विनयपत्रिका', 'बैराग्य मदीपिनी' जैसे ग्रन्थ हैं, लोव-नीति से प्रेम रखने वालों के लिए 'दोहावली' है और गम्भीर साहित्यिक एवं दार्शनिक रुचि वाले लोगों के लिए तथा जन-मानस का सस्वार करने के लिए तुलसीदास ने 'रामचरितमानस' का प्रणयन किया । इस प्रकार तुलसी की जागरूक चेतना ने समाज की आवश्यकता और अभिरुचि का ध्यान रखकर विविध ग्रन्थों की रचना की थी ।

तुलसी का काव्य-सौन्दर्य

गोस्वामी तुलसीदास जी भक्ति के क्षेत्र में जितने महान् थे उतने ही कविता के क्षेत्र में भी थे। वस्तुतः उनकी कविता उनकी भक्ति का ही प्रतिरूप थी। उनकी भक्ति ही मानो वाणी का आवरण पहनकर कविता के रूप में व्यक्त हुई थी। उनकी कविता अपने आप अपना उद्देश्य नहीं थी। 'परिग होठे नहि वचन प्रवीना' में जहाँ उनके विनय का पता चलता है वहाँ यह भी संकेत है कि उनकी काव्य-रचना का लक्ष्य कविता करना नहीं था। जिस प्रौढ़ वय में उन्होंने कविता करना आरम्भ किया था, उससे पता चलता है कि यशोलिप्सा भी उन्हें नहीं थी। उन्होंने जो कुछ कहा है वह केवल कवि-चातुर्य के फेर में पड़कर नहीं, बल्कि इसलिए कि अपने हृदय की अनुभूति को बिना प्रकट किए उन्हें चैन नहीं मिलता था। यही आकुलता कविता को अबाध प्रवाह देती है। प्रयत्नप्रसूत कविता वास्तविक कविता नहीं कही जा सकती। उसमें कविता का बहिरंग हो सकता है पर यह आवश्यक नहीं कि जहाँ कविता का बहिरंग दिखाई दे वही उसका अभ्यन्तर भी मिल जाए। मधी मन्त्रीय कविता के लिए यह आवश्यक है कि कवि की मनोवृत्तियाँ व्यक्त विषय के साथ एकाकार हो जाएँ। जब कवि की सब भावनाएँ एक-मुँह होकर जागरित हो उठती हैं, सब कवि का हृदय स्वतः ही भावुक उद्गारों के रूप में प्रकट होने लगता है। इस अभिव्यक्ति के लिए न तो कवि की आर से प्रयत्न की आवश्यकता होती है और न कोई बाह्यी

रुखावट ही उसे रोब सक्ती है। गोस्वामी जी में इस तल्लीनता की पराकाष्ठा हो गई थी। उनकी निःशेष मनोवृत्तियाँ रामाभिमुख होकर जागरित हुई थी। भगवान् श्रीराम के साथ उनके मनोभावों का इतना सादात्म्य हो गया था कि जो कोई वस्तु उनके और राम के बीच व्यवधान होकर आए उससे बड़ापि उनके हृदय का समाव नहीं हो सकता था। यही कारण है कि भगवान् राम के अतिरिक्त किसीके विषय में उन्होंने अपनी बाणी का उपयोग नहीं किया।

श्रीरामकथा का आदि स्रोत 'वाल्मीकीय-रामायण' है। गोस्वामी जी ने भी प्रधान आश्रय इसी ग्रन्थ का लिया था। आदि रामायणकार होने के कारण इन कवीश्वर की गोस्वामी जी ने वन्दना भी की है, इन्हींके साथ हनुमन्नाटककार कवीश्वर की भी वन्दना की है, क्योंकि उन्होंने हनुमन्नाटक से भी सहायता ली है। इनके अनिरिक्त योगदानिष्ठ, अध्यात्मरामायण, महारामायण, भुशुण्डिरामायण, याज्ञवल्क्यरामायण, भगद्गीता, श्रीमद्भगवत्, भरद्वाजरामायण, प्रसन्नराघव, अनर्घ्यराघव, रघुवश आदि सबडों ग्रन्थों की छाया रामचरितमानस में मिलनी है।

परन्तु इससे यह न समझना चाहिए कि गोस्वामी जी में रामचरितमानस लिखने के लिए इन ग्रन्थों को पढ़ा था। वे भगवान् राम के अग्र्यतम भक्त थे, इसलिए उन्होंने राम-सम्बन्धी सभी लब्ध साहित्य पढ़ा था। सबके विवेकाचित त्याग और सारग्रहणमय अध्ययन से राम का जो मङ्गल लोक-रक्षक चरित्र उन्होंने निर्धारित किया, उसीको उन्होंने रामचरितमानस के रूप में जगत के सामने रखा। इसी परित्याग और ग्रहण में उनकी मौलिकता है, जिसका रूप उनकी प्रबन्ध-पटुता के योग से अत्यन्त पूर्णता के साथ खिल उठता है।

जिस प्रकार गोस्वामी जी का जीवन राममय था, उसी प्रकार उनकी कविता भी राममय थी। श्रीराम-चरित्र की व्यापकता में उन्हें अपनी कला के गपूरों कीशत के विस्तार का भुयोप प्राप्त था। उमीमें उन्होंने अपनी मूढम पर्यवेक्षण-शक्ति का परिचय दिया। अन्त प्रकृति

और बाह्य-प्रकृति दोनों से उनके हृदय का समन्वय था । इसीसे उन्हें चरित्र-चित्रण और प्रकृति-चित्रण दोनों में सफलता प्राप्त हुई । परन्तु गोस्वामी जी आध्यात्मिक धर्मशील प्रकृति के मनुष्य थे । सबके सरक्षक भगवान् श्रीराम के प्रेम ने उन्हें सरक्षण के मूल शीलमय धर्म का प्रेमी बनाया था, जिसके सरक्षण में उन्हें प्रकृति भी सत्सग्न दिखाई देती थी । पपामरोवर का वर्णन करते हुए वे कहते हैं—

फलभारन नमि छिटप सब रहे भूमि निभराइ ।

पर उनकारो पुक्य जिमि नवहि सुसम्पति पाइ ॥

सुखी मीन सब एक रस अति अगाध जल माहि ।

जया धर्मसीसन्धि के बिन सुख सजुत जाहि ॥

प्राकृतिक दृश्यो में शील सरक्षिका धर्मशीला नीति की यह छाया उनके वाक्यों में सर्वत्र दिखाई देती है । किष्किष्काड के भन्तर्गत वर्षा और शरद् ऋतु के वर्णन इसके बहुत अच्छे उदाहरण हैं । यह गोस्वामी जी का महत्त्व है कि धर्मसादृश्य, गुणोत्कर्ष आदि अलंकार-योजना के नामात्म्य नियमों का निर्वाह करते हुए भी वे शील और मुरचि के प्रसार में समर्थ हुए हैं ।

गोस्वामी जी का प्रकृति से परिचय केवल परम्परागत नहीं था । उन्होंने प्रकृति के परम्परागत प्रयोगों को स्वीकार किया है, परन्तु वही तब जहां तक ऐसा करना मुरचि के प्रतिकूल नहीं पड़ता । सीता जी के प्रियों में विलाप करते हुए श्रीरामचन्द्र जी के इस वचन में—

खजन सुक कपोत भृग मीना । मधुर निकर कोकिला प्रवीना ॥

कुदधली दाडिम दामिनी । कमल सरद ससि अहिभादिनी ॥

चरन पास मनोज धनु हसा । गज केहरि निज मुनत प्रससा ॥

श्रीफल कनक कदलि हरषाही । नेकु न सक सकुच मन माहीं ॥

उन्होंने विपरम्परा का ही अनुसरण किया है । ये उपमान न जाने कब से भिन्न-भिन्न अंगों की, विशेषकर स्त्रियों के अंगों की सुन्दरता के प्रतीक समझे जाते हैं । मूल रूप में ये मनुष्य जाति की, और विशेषकर

उनके अधिक भावुक भग्न अर्थात् वविसमुदाय की, निराशा-सौंदर्यप्रियता के धोखे हैं। परन्तु अग्नि चलचर इत्यादि प्रयोग केवल परम्परा-निर्वाह के लिए होने लगा। परन्तु गोस्वामी जी ने परम्परा के अनुसरण से ही संतोष लिया हो, ऐसी बात नहीं। उन्होंने अपने लिए अपने आध्यात्मिक प्रवृत्ति का पर्यवेक्षण किया था। उनके हृदय में प्राकृतिक सौंदर्य से प्रभावित होने की क्षमता थी। उनके विस्तृत हृदय-में जब और चेतन सृष्टि के दोनो भग्न एक ही उद्देश्य की पूर्ति करने हुए उद्भाविन होते हैं। उनकी दृष्टि में ग्लानिपूरित हृदय को लेकर रामचन्द्र जी को मनाकर लौटा लाने के लिए जानेवाले सौमनिधान भरत के उद्देश्य में प्रवृत्ति की भी सहानुभूति है। इसीलिए उनके भागों को सुगम बनाने के लिए—

बिम्बे जाहि छाया जलद मुलद बहइ धर मात ।

प्रकृति की सरल सुन्दरता उनकी सहज ही आकर्षित कर लेती थी। पक्षियों का कलरव, जिसमें वे परमात्मा का गुणगान सुनते थे, उन्हें आमन्त्रण प्रतीत होता था—

बोलत जल कुचकुट कलहसा । प्रभु बिलोकि जनु करत प्रससा ॥

सुन्दर त्वगगन गिरा सुहाई । जात पथिक जनु लेत झुलाई ॥

बोविला की मधुर ध्वनि उन्हें इतनी मनोमोहक जान पड़ती थी कि उसमें मुनियों का भी ध्यान भग्न हो जाए।

‘जड़-चेतन, जीव-जन्तु’ सबको राममय देखनेवाले गोस्वामी जी का हृदय यदि प्रकृति की सुन्दरता के आगे उध्वस्त न पड़ना तो यह आश्चर्य की बात होती।

प्रकृति-सौंदर्य के लिए उनके हृदय में जो कोमल स्थान था उसीका प्रसाद है कि हिन्दी में स्वीकृत विवरणमात्र दे देने की परम्परा में ऊपर उठकर कहीं-कहीं उनकी प्रतिभा ने प्रकृति के पूर्ण चित्रों का निर्माण किया है। प्राकृतिक दृश्यों के यथानुसृत चित्रण की जो क्षमता यत्र-तत्र गोस्वामी जी में दिखाई देती है वह हिन्दी के और किसी कवि में देखने को नहीं मिलती

लपन दोल पय उतर करारा । चहुँ दिसि फिरेउ घनुष जिमि नारा ॥

नदी पनच सर सम दम दाना । सकल कलुष कलिताउज नाना ॥

चित्रकूट जनु अचल अहेरी । चुकइ न घात मार मुठभेरी ॥

इसी डेढ़ चौपाई में गोस्वामी जी ने चित्रकूट और उसके तल पर बहनेवाली मन्दाकिनी का सुन्दर तथा यथातथ्य चित्र अंकित कर दिया है और माथ ही तीर्थ का माहात्म्य भी बह दिया है । प्रस्तुत और अप्रस्तुत का इतना मार्थक समन्वय गोस्वामी जी की ही कला का कौशल है ।

इसी प्रकार पयासरोवर तथा जल पीने के लिए आए हुए मृगों के झुंड का वह चित्र भी वस्तुस्थिति को ठीक-ठीक आखों के सामने खींच देता है—

जहँ तहँ विधाह विविध मृग नीरा । जनु उदार गृह जाचक भीरा ॥

मनुष्य भी प्रकृति का ही एक अंग है । उसकी बाहरी चालढाल, मुद्रा, आकार आदि का वर्णन भी बाह्य प्रकृति के वर्णन के ही अन्तर्गत समझना चाहिए । गोस्वामी जी ने इनके चित्रण में भी अपना कौशल दिखलाया है । मृगया करते हुए श्रीरामचन्द्र की मूर्ति उनके हृदय में विशेष रूप से बसी हुई थी । उस मूर्ति का चित्र खींचते हुए उन्होंने अपनी सूक्ष्म पर्यवेक्षण-शक्ति का परिचय दिया है । 'जटा मुकुट सिर सारस नयननि, गौहे तकत सुभाँह सकोरे ।' और भी—

तोहति भयुर मनोहर भूरति हेमहरिज के पाछे ।

पावननि नयनि बिलोकनि विषयनि बसै तुलसि उर आछे ॥

मृग के पीछे दौड़ते हुए बाण छोड़ने के लिए झुकते हुए, मृग के भाग जान पर दूर तक दृष्टि डालते हुए और हारकर परिश्रम जताते हुए राम का कैसा सजीव चरित्र आखों के सामने आ जाता है । बाह्यप्रकृति से भी अधिका गोस्वामी जी की सूक्ष्म अन्तर्दृष्टि अन्तः प्रकृति पर पड़ी थी । मनुष्य-स्वभाव से उनका सर्वांगीण परिचय था । भिन्न-भिन्न अवस्थाओं से प्रकट हृदय की व्याप्ति होती है, इसके वे भली भाँति जानते थे । इसीसे उनका चरित्र-चित्रण बहुत पूर्ण और दोष रहित हुआ ।

रामचरितमानस में प्रायः सभी प्रकार के पात्रों के चरित्र-प्रकन में उन्होंने अपनी सिद्धहस्तता दिखाई है। दूसरे के उत्कर्ष को अकारण ही न देख सफने वाले दुर्जन किस प्रकार किसी दूसरे व्यक्ति को अपने पक्ष में करने के लिए पहले स्वयं स्वार्थ-रक्षायी बनकर अपने को उनका हितैषी बनाकर उनके हृदय में अपने भावों को भरते हैं, इसका मन्थरा के चरित्र में हमें अच्छा दिग्दर्शन मिलता है। दुर्जनो की जितनी चालें होती हैं उन्हींके दिग्दर्शन के लिए मानो सरस्वती मन्थरा की जिह्वा पर बँठी थी।

जिस पात्र को जो स्वभाव देना उन्हें अभीष्ट था उसे उन्होंने कामल कवय में धीनरूप में दिग्दर्शित कर, आगे बढ़ते हुए भिन्न-भिन्न परिस्थितियों में उनका नैसर्गिक विपास दिखाया है। श्रीरामचन्द्र जी के जिस स्वार्थ-त्याग को हम बाहुबल से जीते हुए सत्ता के समृद्ध राज्य को गिना हिंसक विभीषण को सौंप देने में देखते हैं वह सहसा धार्द्र हुई उमर का परिणाम नहीं है, वह श्री रामचन्द्र का बाल्यकाल ही से अमपूर्वक विकास पाता हुआ स्वभाव ही है। उसे हम चौगान के खेल में छोटे भाइयों से जीतकर भी हार मानते हुए बालक राम में, अन्य पुत्रों की उपेक्षा कर जठ पुत्र को ही राज्याधिकारी मानने वाली प्रथा को अन्वयायुक्त विचार करते हुए युवा राम में, और फिर प्रसन्नता से राज्य छोड़कर ऋषि-मुनियों की भांति तपोमय जीवन बिताते हुए वनवासी राम में देखते हैं।

रामचरितमानस में रावण का जितना चरित्र हमारी दृष्टि में गड्ढा है उसमें आदि से अन्त तक उसकी एक विशेषता हमें दिखाई देती है। वह है घोर भौतिकता। नदगन्धर्व आत्मा की उपेक्षा करते हुए भौतिक शक्ति का अर्जन ही मोक्षार्थी जी राक्षसत्व समझते थे। उसका अपार बल, विश्वविभ्रुत वैभव, उसकी धर्महीन शासनप्रणाली जिसमें ऋषि-मुनियों तक से कर लिया जाता था, उसके राज्य भर में धार्मिक अभिरुचि का अभाव और धार्मिक उत्पीड़न, ये सब उसके भौतिकवाद के चोकर हैं। प्रश्न उठता है कि यह बड़ा तपस्वी भी तो था ? विन्तु उसके तप से भी उसकी भौतिकता का ही परिचय मिलता है। वह तप उसने अपनी

आध्यात्मिक उन्नति या मुक्ति के उद्देश्य से नहीं किया था, वरन् इस कामना से कि भौतिक सुख को भोगने के लिए यह इस शरीर में भ्रमर हो जाए।—

हनुमान् जी ने गोस्वामी जी ने सेवक का आदर्श गढ़ा किया है। वे भगवान् राम के सेवक हैं। गाढ़े समय पर जब मक्का धर्म और शक्ति जवाब दे जाती है तब हनुमान् जी ही ने राम का काम संपत्ता है। समुद्र को लाघर सीता को खबर के ही लाए। सशमन को शक्ति लाने पर शोणाचल पर्वत को उन्नाड ले आकर उन्होंने सजीवनी बूटी प्रस्तुत की। भक्त के हृदय में बसने का राम की प्रतिज्ञा जब व्यवधान में पड़ी तब उन्होंने अपना हृदय खोलकर उसकी सत्यता सिद्ध की। परन्तु हनुमान् जी के चरित्र में एक बात से कुछ असमजस हो सकता है। वे सुग्रीव के सेवक थे। सुग्रीव ने बड़कर राम की भक्ति करके क्या उन्होंने सेवा-धर्म का व्यक्तिगत नहीं किया ? नहीं, लकाविजय तक वास्तव में उन्होंने सुग्रीव की सेवा कभी नहीं छोड़ी तथा और लोगों से कुछ दिन बाद तक जो वे अयोध्या में श्रीराम की सेवा करते रहे वह भी सुग्रीव की आज्ञा से—

दिन भरि करि रघुपति-पद सेवा । पुनि तब घरन बंलिहउं सेवा ॥

पुन्यपुंज तुम्ह पवनकुमारा । सेवहु जाइ कृपा-आगारा ॥

इसी प्रकार भरत के हृदय की सरलता, निर्मलता, निस्पृहता और धर्म-प्रवणता उनकी सब बातों में प्रकट होती है। राम पृथ्वी से उनके लिए राज्य छोड़ गए हैं, कुल गुरु बनिष्ट उनको मिहासन पर बैठने की अनुमति देते हैं, वीरल्या अनुरोध करती हैं, प्रजा प्रार्थना करती है; परन्तु मिहासनामीन होना तो दूर रहा, वे इसी बात में धुन्ध हैं कि लोग कैकेयी के बुचक्र में उनका हाथ न देखें। वे माता से उसकी कुटिलता के लिए गुट हैं। परन्तु साथ ही वे अपने को माता से अच्छा भी नहीं समझते, इसीमें उनके हृदय की स्वच्छता है। जब माता ही बुरी है तो पुत्र कैसे अच्छा हो सकता है।—

मातु भदि मैं साधु सुचाली । उर अस आनत कोटि कुचाली ॥

निहासन स्वीकार करने के लिए आग्रह करने वाले लोगो से उन्होंने कहा था—

कंकेयी मुग्र पुटिलमति राम-विमुख गतलाज ।

तुम्ह चाहत सुल मोह बस मोहि से अथम के राज ॥

भरत के सबध में चाहे यह न घटती और वे प्रजा का पालन बड़े प्रेम से करत, जैसा उन्होंने किया भी, परन्तु उनका राज्य स्वीकार करना महत्वाकांक्षी राजकुमारो और द्वेषपूर्ण सौतो के लिए एक बुरा मार्ग खाल देता, जिसमें प्रत्येक अभिप्रेष के समय किसी न किसी काट की आशंका बनी रहती है। इसी बात को दृष्टि में रखकर सम्भवतः उन्होंने कहा था—

मोहि राजु हठि बेइहठु जयहीं । रसा रसातल जाइहि तयही ॥

भरत की लोव-मर्यादा की, जिसका ही दूसरा नाम धर्म है, रक्षा की इस चिन्ता ने ही राम को 'भरत भूमि रह राउरि राखी' कहने के लिए प्रेरित किया था। उमड़ते हुए हृदय और बाष्प गद्गद कंठ से भरत के राम को सौदा साने के लिए चिनकूट पट्टचने पर जब राम ने उनसे अपना धर्म-मकट बतलाया तब उसी धर्म प्रवणता ने उन्हें राज्य का भार स्वीकार करने के लिए बाध्य किया। परन्तु उन्होंने बेमस राजा के वर्तव्य की कठोरता को स्वीकार किया, उसके मुख-वैभव को नहीं। मुख-वैभव के स्थान पर उन्होंने बनवासी का कष्टमय जीवन स्वीकार किया जिससे उनके उदाहरण से धर्मोत्तिष्ठन की आशंका दूर हो जाए।

परन्तु वास्तविक मानव जीवन इतना सरस नहीं है जितना सामान्यन बाहर से दीखता है, यह ऊपर के वर्णन से प्रकट हो सकता है। मनुष्य के स्वभाव में एक ही भावना की प्रधानता नहीं रहती। प्रायः एक से अधिक भावनाएँ उसके जीवन में स्थिर होकर उसके स्वभाव की विशेषता लक्षित कराती हैं। जब कभी ऐसी दो भावनाएँ एक दूसरे की विरोधिनी होकर आती हैं तब यदि कवि इनके चित्रण में किंचित् भी अभावधानी करे तो उमरा चित्रण सदीप हो जाएगा। उदाहरण के लिए गोस्वामी जी

ने लक्ष्मण को प्रचंड प्रकृति दी है, परन्तु साथ ही उनके हृदय में राम के लिए अगाध भक्ति का भी सृजन किया है। जहाँ पर इन दोनों बातों का विरोध न होगा वहाँ पर इसके चित्रण में उतनी कठिनाई नहीं हो सकती। जनक के 'बीर बिहीन मही मैं जानी' कहते ही वे तमककर कह उठते हैं—

रघुवसिन्ह महुँ जहँ कोउ होई । तेहि समाज अस कहइ न कोई ॥

परशुराम के रोषभरे वचना को सुनकर वे कोरी-कोरी मुनाने में कुछ उठा नहीं रखते—

भृगुधर परसु देवावहु मोहीं । विप्र बिचारि बचउँ नृपद्रोही ॥

मिले न कहहुँ सुभट रन गाढे । द्विज देवता घरहि के बाढे ॥

और भरत को ससैन्य चित्रकूट की ओर आते देख राम के अनिष्ट की आशंका होते ही वे बिना धागा पीछा सोचे भरत का काम तमाम कर डालने के लिए उद्यत हो जाने हैं—

जिमि करि-निकर बलइ मृगराजू । तेइ सपेटि तवा जिमि आयू ॥

तैसेंह भरतींह सेन समेता । तानुज निदरि निपातउँ सेता ॥

इसी प्रकार सरल राम भक्ति का परिचय भी उनके जीवन के चाहे जिस अंश में देखन को मिलेगा। गोस्वामी जी व कौशल की परल वहाँ पर हो सकती है जहाँ पर राम व प्रति भक्तिभावना और सहज प्रचंड प्रवृत्ति एक दूसरे के विरुद्ध होकर आव। यदि ऐसे स्थल पर दोनों भावों का निर्वाह हुआ तो समझना चाहिए कि वे चरित्र चित्रण में कृतकार्य हुए हैं।

भगवान् श्री रामचन्द्र जी को वँकेयी न बन जान का उपदेश दिया है। यवनबद्ध दशरथ 'नाहीं' नहीं कर सकने हैं। इस अवसर पर यह आशा करना कि लक्ष्मण शीघ्र से तिलमिलाकर धनुष-बाण लेकर समकाल विरोध करने के लिए उद्यत हो जाएंगे, स्वाभाविक ही है। परन्तु देखते हैं कि गोस्वामी जी ने लक्ष्मण से इस ममता ऐसा कुछ भी नहीं करवाया है। परन्तु यह जितना ही सामान्य पाठन की भाषा के विरुद्ध हुआ है, उतना

ही संप्रयोजन भी है, क्योंकि यहाँ पर क्रोध प्रकट करना लक्ष्मण के स्वभाव के विपरीत होता। ऐसा करने में वे राम की रूचि के विरुद्ध काम करते। लक्ष्मण को वनवास की आज्ञा का तब पता चला जब राम वन के लिए तैयार हो चुके थे। एक पदानुमारी मृत्यु की भांति वे भी चुपचाप वन जाने की तैयारी करने लगे। यह बात नहीं कि उन्हें क्रोध न हुआ हो, क्रोध हुआ अवश्य था, परन्तु उन्होंने उसे दबा लिया। सर्वान्य भरत को चिथपूट आते हुए देखकर—

आइ यना भल सखन समाज्जु । प्रगट करउँ रिस पाछिलि आज्जु ॥
 कहकर उन्होंने जिस रिस का उल्लेख किया है वह यही रिस था जिसे उन्होंने उस समय प्रकट नहीं होने दिया था। गोस्वामी जी ने भी इस अवसर की गभीरता की रक्षा के उद्देश्य से लक्ष्मण के मन की दशा का उल्लेख नहीं किया।

इसी प्रकार लज्जा जाने के लिए प्रस्तुत श्रीरामचन्द्र जी ने ३ दिन तब समुद्र से रास्ता बन के लिए विनय की। लक्ष्मण को विनय की बात पसन्द न आई। जब रामचन्द्र जी ने समुद्र को अग्निबाणों में सोंगन का विचार करके धनुष खींचा तब लक्ष्मण की प्रसन्नता दिखलाकर गोस्वामी जी ने इस अरुचि की भार सकेन किया है।

माधवन्द्र का एव और उदाहरण लीजिए। कंकणी के कहने पर रामचन्द्र जी ने वन जान का निश्चय कर लिया है। इस समय दशरथ का राम प्रेम और उनकी मृत्युप्रतिज्ञा दोनों कभीसी पर हैं और उनके माध-माध गोस्वामी जी का चरित्र विग्रहण का कौशल भी है। पहले तो वन जाने की आज्ञा गोस्वामी जी ने दशरथ के मुह से नहीं कहलवाई है। 'तुम वन चले जाओ अनन्य प्रेम के कारण दशरथ यह कह नहीं सकते थे। वे नहीं चाहते थे कि राम वन जाए। वे चाहते थे इस समय अपने वचन की अवहेलना करके रामचन्द्र को वन जान से रोकन का प्रयत्न कर सकते थे। परन्तु वचन भंग करने का विचार भी उनके मन में नहीं आया। हा, वे मन ही मन देवतों को मानन रट कि राम स्वयं ही—

वचन मोर तजि रहहि घर परिहरि सोनु सनेहु ॥

सत्यप्रतिज्ञ दशरथ अपमानित पिता होकर रहना अच्छा समझते थे परन्तु राम का रिश्ता उन्हे असह्य था। उनका यह राम-प्रेम कोई छिपी बात नहीं थी। कैंवैयो गो समझाती हुई विप्रवयुओं ने कहा था—'नृप बिजि रहि बिनु राम'। लक्ष्मण को समझाते हुए राम ने इस घागवा की ओर मकेत किया था—'राउ वृद्ध मम दुख मन माही'। हुमा भी यही। वचनों की रक्षा में जो राजा छाती पर पत्थर रखकर प्रिय पुत्र राम को बन जाते हुए देखते हैं, उन्हींको हम राम के विरह में स्वर्ग जाते हुए देखते हैं।

जहां मानव-मनोवृत्तियों के सूक्ष्म ज्ञान न गोस्वामी जी से चरित्र-विधान में स्वाभाविकता की प्राणप्रतिष्ठा कराई वहां साथ ही उसने रस की धारा बहाने में भी उनसे सहायता दी, क्योंकि रसों के आधार भाव ही है। गोस्वामी जी के प्रेम भावों के शुद्ध मनोवैज्ञानिक विदलेपक न थे, उन्होंने उनके हलचल और गहरे रूपों को एक दूसरे के साथ सहिष्णु-वस्था में देखा था, जैसा कि वास्तविक जगत् में देखा जाता है। राम-चरितमानस की विस्तीर्ण भूमि में इन्हींके स्वाभाविक संयोग से उनकी रमप्रमविनी लेखनी सब रसों की धारा बहान में समर्थ हुए हैं। प्रेम को उन्होंने कई रूपों में स्थायित्व दिया है। गुरुविषयक रति, दाम्पत्य प्रेम, वात्सल्य, भगवद्विषयक रति या निर्वेद सभी हम रामचरितमानस में पूर्णता का पट्टेचे हुए मिलते हैं। गुरुविषयक रति का आनन्द हम विद्वामित्र के चेहरे राम-लक्ष्मण देते हैं जो गुरु में पहले जगकर उनकी सेवा शुभ्रपा में सलग्न दिखाई देते हैं। भगवद्विषयक रति की सजसे गहरी अनुभूति उनकी विनयपत्रिका में होती है, यद्यपि उनका अन्य ग्रंथों में भी इसकी कमी नहीं है। शृंगार रस के प्रवाह में पाठकों को आप्नुत करने में गोस्वामी जी ने कोई बमर नहीं रखी है। परन्तु उनका शृंगार रस रीतिकाल के शृंगारी लक्ष्मणों के शृंगार की भाँति कामुकता का नग्न चरित्र न होने पर सर्वथा मर्यादित है। शृंगार रस यदि प्रक्षीलता में बहुत दूर पवित्रता की

उच्च भूमि में उठा है तो वह गोस्वामी जी की कविता में। जहाँ परमभक्त मूरदास भी अश्लीलता के पर्व में पड़ गए हैं वहाँ गोस्वामी जी ने अपनी कविता में लेशमात्र भी दुर्भावना नहीं आने दी है—

करत बतकही अनुर सन मन हियरूप लोभान ।

मुखारोज मकरद छवि करइ मधुप इव पान ॥

देखन मिस मृग बिहंग तरु फिरइ बहोरि बहोरि ।

निरखि निरसि रघुवोर छवि बाढइ प्रीति न योरि ॥

सबसे सरल प्रेममय यह जोड़ी हर एक के हृदय में घर कर लेती है। इनका यशोगान करनी हुई गोस्वामी जी की वाणी धन्य है, जिसने वासना-विहीन शुद्ध दाम्पत्य प्रेम का यह परम पवित्र चित्र लोक के समक्ष रखा है। जब कोई विदेशी कहता है कि हिन्दी के कवियों ने प्रेम को वासना और स्त्री को पुरुष के विलास की ही सामग्री समझकर हिन्दी-साहित्य को गदगी से भर दिया है तब 'यह लाइन सर्वांश में सत्य नहीं है,' यह सिद्ध करने के लिए गोस्वामी जी की रचनाओं की और भासानी से संकेत किया जा सकता है।

गोस्वामी जी के विप्रलम्भ शृंगार की मृदुल कठोरता श्री सीता जी के हरण के समय भगवान् राम के विलाप में पूर्णतया प्रत्यक्ष होती है।

बरुणरस की धारा राम के वनवासी होने पर और लक्ष्मण को राक्षस तमने पर फूट पड़ती है। राम के वनवासी होने पर तो शोक की छाया मनुष्यों ही पर नहीं, पशुओं पर भी पड़ी। जिस रथ पर राम को मुमन्त्र कृप्य दूर तक पहुँचा आया था, लौट आने पर उसमें जुते हुए घोड़ों की आकुलता देखिए—

देखि दखिन विसि हय हिहिनाहीं । जनु बिन पल बिहंग अकुलाहीं ॥

नाहि तुन चरहि न पिअहि जल सोचहि लोचन बारि ॥

घोड़ों की जब यह दशा थी तब पुरवातिया की और विशेषकर उनमें कुटुम्बीजनों की क्या दशा हुई होगी।

जब वे 'धीरविहीन मही मैं जानी' बहने पर लक्ष्मण की आशुति

मे जो परिवर्तन हुआ उसमे मूर्तिमान रौद्ररस के दर्शन होने हैं—

माखे लतानु कुटिल भईं भीहें । रदपट फरकत नयन रिसीहें ॥
 वीर और वीभत्तरस का तो मानो लवाकाड छोटा ही है । शिव धनुष के
 भा होने पर चारो ओर जो आतष छा जाता है उसमे भयानक रस की
 अनुभूति होती है—

भरे भुवन घोर कठोर रव रघिवाजि तजि मारगु चले ।
 चिक्करहिं दिग्गज डोल माहि ग्रहि कोल कूरम कलमले ॥
 सुर असुर मुनि कर कान दीहें सकत बिकस बिचारहीं ।
 श्री रामचन्द्र जी से मत्ती और वीराल्या को एक ही साथ कई रूप दिखला-
 कर उन्होंने अद्भुत रस का चमत्कार दिखलाया । शिवजी की घरात के
 वर्णन और नारद-मोह मे हास्यरस के फुहारे छूटते हैं । स्वयं राम-बचन
 के भीतर वृत्रिम रूप बनाकर आई हुई वास्तव में कुरूप धूर्णगता के राम
 के प्रति इस वाक्य से ओठ पुलक ही जाते हैं—

सुम्ह सम पुरष न मो सम नारी । यह सेंजोग बिधि रक्षा बिचारी ॥
 मम अनुरूप पुरष जग माहीं । देखिउं खोजि सोक तिहुं नाहीं ॥
 तार्ते अय लगि रहिउं कुमारी । मन माना कछु सुम्हाह निहारी ॥
 लक्ष्मण इसपर मन ही मन खूब हसे थ । इसी कारण जब श्रीराम जी
 ने उमे उनके पास भेजा तो उनसे भी न रहा गया । बोले—उन्हींके पास
 जाओ, वे राजा हैं, उन्हें नय कुछ शोभा दे सकता है ।

प्रभु समर्थ कोसलपुर राजा । जो कुछ करहिं उर्नाहि सय छाजा ॥
 इतना होने पर भी यह कही नहीं भान होता कि गोस्वामी जी ने प्रयत्न-
 पूर्वक आलम्बन, उद्दीपन, गचारी आदि को जुटाकर रसपरिपाक का
 आयोजन किया हो । प्रबन्ध के स्वाभाविक प्रवाह के भीतर स्वतः ही रस
 की तर्जिया बघ गई है जिनम जी भरकर डुबकी लगाकर ही माहित्यिक
 तैराक आगे बढ़ने का नाम लेता है ।

कता वा एन प्रधान उद्देश्य जीवन की व्याख्या करते हुए उसे किसी
 उच्चतम आदर्श मे ढालने का प्रयत्न करना है । भावाभिव्यक्ति में नितनी

सरलता होगी जननी ही इस उद्देश्य में सफलता भी होगी । कला के इसी उद्देश्य में गोस्वामी जी को संस्कृत का विद्वान होने पर भी उन्हें देवदासी की ममता छोड़कर जनवाणी का आश्रय लेने के लिए बाध्य किया था । संस्कृत, जिसमें अत्र तक रामकथा भरभित थी, अत्र जन-साधारण की बोलचाल की भाषा न रहकर पण्डितों के ही मंडल तक बंधी रह गई थी । इससे रामचरित का आनन्दपूर्ण लाभ सर्व-साधारण न उठा सकते थे । इसीसे गोस्वामी जी को भाषा में रामचरित लिखन की प्रेरणा हुई, पर पण्डित लोगों में उस समय भाषा का आदर न था । भाषा की कविता की वे हसी उड़ाते थे ।—

भाषा भर्ति भोरि मति मोरी । हँसिये जोग हँसे नहि खोरी ॥
परन्तु गोस्वामी जी ने जननी हसी की कोई परवाह नहीं की, क्योंकि वे जानते थे कि यही वस्तु मानास्नद है जो उपयोगी भी हो । जो किसी ने वाम न भाये उसका मूल्य ही क्या ?

का भाषा का संस्कृत प्रेम चाहिअत सांच ।

काम जो आवैं कामरी का लें करै कमाच ॥

अनएव उन्होंने भाषा ही में कविता की और इस प्रकार रामचरित को देश भर में घर-घर पढ़वाने का उपक्रम किया ।

दिग्दशममान कराने के लिए हम गोस्वामी तुलसीदास जी की प्रबन्ध-पटुता का एक उदाहरण देने हैं । कथा बालकांड की है । धनुष हट चुका है । सीता जी सखियों को साथ लिए हुए रामचन्द्र जी को जयमान पहनाने के लिए आ रही हैं । उनके टपलावण्य को देखकर दुष्टप्रवृत्ति के राजा लोग, जो धनुष न तोड़ मकने के कारण लज्जित हो चुके हैं, लालायित हो गए और—

उठि उठि पहिरि सनाह अभागे । जहँ तहँ गाल बजावन लागे ॥

लेहु छुडाय सोय कहँ कोऊ । धरि बांधहु नूप-बालक दोऊ ॥

तोरे धनुष चांड नहि सरई । जोअत हमहि कुअरि को बरई ॥

जो विदेह कुय करै सहाई । जोतहु समर सहित दोऊ भाई ॥

इस प्रकार स्थिति भयावह हो चली थी । यदि लडाई छिड़ जाती तो रक्त-पात हुए बिना न रहता । अतएव गोस्वामी जी ने अपनी भ्रान्त्य-पटुता का यहा स्पष्ट परिचय दे दिया है । उन्होंने बाल्मीकि जी के दिए हुए घटना-क्रम का बदलकर इस स्थिति को संभाल लिया ।

घरभर देखि विकल मरनारी । सब मिलि देहि महीपन मारी ।
तेहि अयसर सुनि सिवधनु भंगा । आपे भृगुकुल कथत पतंगा ॥
देखि महीप सखल सकुचाने । बाज भपट जनु लया लुचाने ।
गौर सरोर भूति भलि भ्राजा । भाल बिसाल निपुष्ट धिराजा ॥
सीस जटा ससि घदन सुहाया । रिसयस बहुक अरुन होइ आया ।
भृकुटी फुटिल नयन रिसराते । सहजहुं चितवत मनहुं रिसाते ॥
धूपभ कथ उर बाहु बिसाला । धार जनेउ माल भृगुदाता ॥
कटि मुनि-वसन तून जुड़ बांधे । धनुसर कर कुठार कल काधे ॥

संतवेय करनी कठिन, धरनि न जाइ सस्य ।

धरि मुनितनु जनु घोररसु, आपेउ जहें सख भूष ॥

देखत भृगुपति येयु कराला । उठे सकल भय विकल भुआला ।
पितु समेत कहि निज निज नामा । सने बरन सब देह प्रनामा ॥
जेहि सुभाय चितवहि हितु जानी । सो जानें जनु आइ पुढानी ॥
यस, सारी परिस्थिति ने पलटा लाया और फुटिल राजाघो का देखी
हाकना वन्द होकर उनको अपनी रक्षा की चिंता न यस लिया ।

ऐसी पटुता गोस्वामी जी ने अनक स्थलों पर दिखाई है । पर यहा तो उदाहरणस्वरूप एक घटना का उल्लेखमान कर दिया गया है ।

महाकवि तुलसीदास का जो व्यापक प्रभाव भारतीय जनता पर है उसका कारण उनकी उदारता, उनकी विलक्षण प्रतिभा तथा उनके उद्गारों की सत्यता आदि तो है ही, साथ ही उसका सबसे बड़ा कारण है उनका विस्तृत अध्ययन और उनकी सारग्राहिणी भवृत्ति । 'नाना-पुराणनिगमागमसम्मत' रामचरितमानस लिखने की बात अन्यथा नहीं है, सत्य है । भारतीय सस्कृति के आधारभूत तत्वों को गोस्वामीजी

ने विविध शास्त्रों से ग्रहण किया था और समय के अनुरूप उन्हें अभिव्यक्ति करके अपनी अपूर्ण दूरदर्शिता को परिचय दिया, था। यो तो उनके अध्ययन का विस्तार अत्यधिक था, परन्तु उन्होंने रामचरितमानस में प्रधानतः वाल्मीकिरामायण का आधार लिया है। भाव ही उनपर बैष्णव महारमा रामानन्द की छाप स्पष्ट देख पड़ती है। उनके रामचरितमानस में मध्यकालीन धर्म-ग्रन्थों—विशेषतः अध्यात्मरामायण, योगवाशिष्ठ तथा अद्भुत रामायण—का प्रभाव कम नहीं है। भुवुडि-रामायण और हनुमन्नाटक नामक ग्रन्थों का ऋण भी गोस्वामी जी पर है। इस प्रकार हम देखते हैं कि वाल्मीकिरामायण की कथा लेकर उसमें मध्यकालीन धर्मग्रन्थों के तत्त्वों का समावेश कर साथ ही अपनी उदार बुद्धि और प्रतिभा से अद्भुत चमत्कार उत्पन्न कर उन्होंने जिस अनमोल साहित्य का सृजन किया, वह उनकी सारग्राहिणी प्रवृत्ति के साथ ही उनकी प्रगाढ़ मौलिकता का भी परिचायक है।

गोस्वामी जी की समस्त रचनाओं में उनका रामचरितमानस ही सर्वश्रेष्ठ रचना है और उसका प्रचार उत्तर भारत में धर-धर है। गोस्वामी जी का स्यायिव और गौरव इसीपर सबसे अधिक अवलम्बित है। रामचरितमानस करोड़ों भारतीयों का एकमात्र धर्म ग्रन्थ है। जिन प्रकार संस्कृत साहित्य में वेद, उपनिषद् तथा गीता आदि पूज्य दृष्टि में देखे जाते हैं, उसी प्रकार आज संस्कृत का लेखमान ज्ञान न रखने वाली जनता भी, करोड़ों की संख्या में, रामचरितमानस को पढ़ती और वेद आदि की ही भांति उसका सम्मान करती है। इस कथन का यह तात्पर्य नहीं है कि गोस्वामी जी के अन्य ग्रन्थ निम्नकोटि के हैं। गोस्वामी जी की प्रतिभा सत्रह समान रूप से लक्षित होती है, किन्तु रामचरितमानस की प्रधानता अनिवार्य है। गोस्वामी जी ने हिन्दू धर्म का सच्चा स्वरूप राम के चरित्र में अमूर्तनिहित कर दिया है। धर्म और समाज की कौसी व्यवस्था होनी चाहिए, राजा-सूता, ऊच-नीच, ब्रिज-गूढ़ आदि सामाजिक सूत्रों के साथ माता-पिता, गुरु भाई आदि पारिवारिक सम्बन्धों का कौसा

निर्वाह होना चाहिए भादि जीवन के गभीर प्रश्नों का बड़ा ही विशद विवेचन इस ग्रन्थ में मिलता है। हिन्दुओं के 'सब देवता, उनकी सब रीति नीति, वर्ण-आश्रम-व्यवस्था तुलसीदास जी को स्वीकार है। शिव उनके लिए उतने ही पूज्य हैं जितने स्वयं रामचन्द्र। वे भक्त होने हुए भी ज्ञानमार्गों के अद्वैतवाद पर आस्था रखते हैं। संक्षेप में वे व्यापक हिंदू धर्म के सफलित संस्करण हैं और उनके रामचरितमानस में उनका वह रूप बड़ी ही मार्मिकता से व्यक्त हुआ है। उनकी उत्कट रामभक्ति ने उन्हीं इतना ऊँचा उठा दिया है कि क्या कवित्व की दृष्टि से और क्या धार्मिक दृष्टि से रामचरितमानस को किसी अलौकिक पुरुष की अलौकिक कृति मानकर, ध्यानदमन होकर, हम उसके विधि-निषेधों को छुपचाप स्वीकार करते हैं। किसी छोटे भूभाग में नहीं, सारे उत्तर भारत में, करोड़ों व्यक्तिों द्वारा आज उनका रामचरितमानस हमारी सारी समस्याओं का समाधान करने वाला और अनंत कल्याणकारी माना जाता है। इन्हीं कारणों से उसकी प्रधानता है।

ऊपर के विवेचन का यह अर्थ नहीं है कि गोस्वामी जी ने अध्ययन और प्रतिभा के बल से ही अपने ग्रन्थों की रचना की तथा वे स्वतः अपनी रचनाओं के साथ एकाकार नहीं हुए। न उसका यही आशय है कि सामाजिक धर्म, जाति-पाति की व्यवस्था देवता-देवी की पूजा ही गोस्वामी जी की रचना की प्रधान वस्तु है। वास्तविक बात तो यह है कि गोस्वामी जी भारतीय आध्यात्मिक साधना की धारा में पूर्णरूप से निमज्जित हैं। चुके थे और उनका सर्वोपरि लक्ष्य उक्त साधना को जनता के जीवन में भर देना था। काव्य या साहित्य की रचना अथवा वर्णश्रम-धर्म की रक्षा का प्रयास तो आनुपणिक रूप से गोस्वामी जी के लक्ष्य थे। प्रधानतः वे भक्त थे और भक्ति के स्रोत में डूब हुए थे। राम की भक्ति ही उनके जीवन का एकमात्र उद्देश्य थी और उभी उपलक्ष्य से वे अथ समस्त काय करते थे। भारत की चिरप्रचलित आध्यात्मिक साधना को सामायिक साधे में ढाँसकर और उसे रामकथा के प्रवचन में

सन्निहित कर उन्होंने जन-समाज के मानस को आप्लावित कर दिया। इस देश का कोई कवि सामूहिक स्याति प्राप्त करने के लिए मध्यात्मविद्या का सग नही छोड़ सकता। विशेषतः जिस कवि का मुख्य उद्देश्य समाज को भक्ति की धारा में निष्णान करना रहा हो, उसे तो स्वतः मध्यात्म-शान्ति का मायन और अनुपायो होना ही चाहिए। गोस्वामी जी भी ऐसे ही कवि थे।

कहा जाता है कि गोस्वामी तुलसीदास ने नर-काव्य नहीं किया। केवल एक स्थान पर अपने काशीवासी मित्र टोडर की प्रशंसा में दो-चार दोहे बहे हैं, अन्यत्र अपने उपाम्य देव राम की ही महिमा गाई है और राम की कृपा से गौरवान्वित व्यक्तियों का, राम-कथा के प्रसंग में, नाम लिया है।

कीन्हे प्राकृत जन पुनगाना, सिर धुनि गिरा लागि पछिताना।
 का नरेत्त इस तथ्य की ओर है। यद्यपि गोस्वामी जी ने किसी विशेष मनुष्य की प्रशंसा नहीं की है और अधिकतर अपनी बागी का उपयोग राम-गुण-कीर्तन में ही किया है, पर रामचरित के भीतर मानवता के जो उदात्त आदर्श प्रस्फुटित हुए हैं वे मनुष्यमान के लिए कल्याण कर रहे हैं। दोहावली में उन्होंने सत्त्व प्रेम की जो आभा आतक और धन के प्रेम में दिखलाई है, असौख्ययोगी उच्छ्वसना का जो छटन मारपी-शादी-दोहा-कारों की निन्दा करके दिया है, रामचरितमानस में मर्यादावाद की जैसी सुन्दर गृष्टि गुरु की अवहलना के लिए शिष्य को दंडित करके की है, राम-राज्य का वर्णन करके जो उदात्त आदर्श रखा है, उनमें और ऐसे ही अनेक प्रसंगों में गोस्वामी जी की मनुष्यसमाज के प्रति हितकामना स्पष्टतः भनकती देखी जाती है। उनके अमर काव्य में मानवता के चिरतन आदर्श भर पड़े हैं।

यह मय होत हुए जो तुलसीदास जी न जो कुछ लिखा है, स्थान-मुपाय लिखा है। उपदेश देने की अभिलाषा में अथवा कवित्व-प्रदर्शन की कामना से जो कविता की जाती है उसमें आत्मा की प्रेरणा न होने

के नारण स्यायित्व नहीं होता। कला का जो उत्कर्ष हृदय से सीधी निक्कली हुई रचनाओं में होता है वह अन्यत्र मिलना असम्भव है। गोस्वामी जी की यह विशेषता उन्हें हिन्दी कविता के शीर्षासन पर ला ग्यती है। एक ओर तो वे काव्य-चमत्कार का भद्दा प्रदर्शन करने वाले कवियों से सहज में ही ऊपर आ जाते हैं और दूसरी ओर उपदेशों का महारा लेने वाले नीतिवादी भी उनके सामने नहीं ठहर पाते। कथित की दृष्टि से तुलसी की प्राज्वलता, माधुर्य और सोज अनुपम तथा मानव-जीवन का सर्वांग निरूपण अप्रतिम हुआ है। मर्यादा और समय की माधता में गोस्वामी जी समार के सर्वश्रेष्ठ कवि हैं। इनके माध ही जब हम भाषा पर उनके अधिकार तथा जनता पर उनके उपकार की तुलना अन्य कवियों में करते हैं तब उनकी यथार्थ महत्ता का साक्षात्कार स्पष्ट रीति में हो जाता है।

गोस्वामी जी की रचनाओं का महत्त्व उनमें व्यजित भावों की विगदता और व्यापकता से ही नहीं, उनकी मौलिक उद्भावनाओं तथा चमत्कारिक वर्णनों से भी है। यद्यपि रामायण की कथा उन्हें महर्षि वाल्मीकि में जनी बनाई मिल गई थी, परन्तु उनमें भी गोस्वामी जी ने यथोचित परिवर्तन किए हैं। सीता-स्वयंवर से पूर्व फुलवारी का मनोरंग वर्णन तुलसीदास जी की अपनी उद्भावना है। धनुष भग के पश्चात् परशुराम जी का आगमन उन्होंने अपनी प्रबन्ध पटुता के प्रतीक-स्वरूप रखा है। पितृनी ही मर्कटपक्षिनी घटनाएँ गोस्वामी जी ने अपनी ओर से सन्निहित की हैं, जैसे मोता जी का अशोक वन में विरह-पीडित अवस्था में अशोक से आग मागना और तत्पश्चात् हनुमान् जी का मुद्रिका गिराना। हनुमान्, विभीषण, सुग्रीव आदि राम बना का चरित्र तुलसीदास जी ने विशेष सहानुभूति के साथ अंकित किया है। गोस्वामी जी के भरत तो गोस्वामी जी के ही हैं—शक्ति की मूर्ति। अपने युग की छाप भी रामचरित-मानस में मिलती है, जिसे वह युग श्रुतं कथं वद सदा है। शक्तियुग के वर्णन में उन्होंने सामयिक स्थिति का व्यङ्ग्यपूर्ण चित्र उपस्थित किया

है। ये सन तुलसी की अपनी मौलिकताएँ हैं, जिनके कारण उनका मानस अन्य प्राणीय भाषाओं में लिखे हुए राम-कथा के ग्रन्थों की अपेक्षा वही अधिक महत्वपूर्ण और काव्यगुणोपेत बन सका। पूरे ग्रन्थ में उपमाओं और रूपकादि अलंकारों की नैसर्गिकता चित्त को विमृग्ध करती है। वह समस्त वर्णन और वे अलंकार रुडिग्ड या अनुकरणशील कवि में आ ही नहीं सकते। गोस्वामी जी में सूक्ष्म मनोवैज्ञानिक चतर्दृष्टि थी, इसका परिचय स्थान-स्थान पर प्राप्त होता है। वे कोरे भक्त ही नहीं थे, प्रत्युत मानवचरित्र, उसकी सूक्ष्मताओं और ऋजुकुटिल गतियों के पारखी भी थे, यह रामचरितमानस में सर्वत्र दृष्टिगोचर होता है। मथुरा के प्रसंग में गोस्वामी जी का यह चमत्कार स्पष्ट सक्षिप्त है। बंकेयी की आत्म-स्तोत्र भी उन्होंने मौलिक रूप से प्रकट कराई है। ऐसे ही अन्य अनेक स्थल हैं। प्रकृति के रम्य रूपों का चित्र खड़ा करने की क्षमता हिन्दी के कवियों में बहुत कम है, परन्तु गोस्वामी जी ने चित्रकूट-वर्णन में सस्कृत कवियों से टक्कर ली है। इतना ही नहीं, भावों के अनुरूप भाषा लिखने तथा प्रबन्ध में सम्बन्धनिर्वाह और चरित्र चित्रण का निरन्तर ध्यान रखने में वे अपनी समता नहीं रखते। उत्कट रामभक्ति के कारण उनके रामचरितमानस में उच्च सदाचार का जो एव प्रवाह सा बहा है, वह तो वाल्मीकिरामायण से भी अधिक गम्भीर और गूत है।

जायसी न जिस प्रकार दोहा-चौपाई छन्दों में अवधी भाषा का आश्रय लेकर अपनी पद्यावत लिखी है, कुछ वर्षों के पश्चात् गोस्वामी तुलसीदासजी न भी उसी अवधी भाषा में उन्हीं दोहा चौपाई छन्दों में अपनी प्रसिद्ध रामायण की रचना की। यहाँ यह कह देना उचित होगा कि जायसी सस्कृतज्ञ नहीं थे, अतः उनकी भाषा ग्रामीण अवधी थी, उसमें साहित्यिकता की छाप नहीं थी। परन्तु गोस्वामी जी सस्कृतज्ञ और शास्त्रज्ञ थे, अतः उन्होंने कुछ स्थानों पर ठेठ अवधी का प्रयोग करते हुए भी अधिकांश स्थानों में सस्कृत-मिश्रित अवधी का व्यवहार किया है। इसमें इतने रामचरितमानस में प्रसंगानुसार उपर्युक्त दोनों प्रकार की भाषाओं का

माधुर्यं दिखाई देना है। यह तो हुई उनके रामचरितमानस की बात। उनकी विनयपत्रिका, गीतावली और कवितावली आदि में व्रजभाषा व्यवहृत हुई है। मीरसेनो अपभ्रंस की उत्तराधिकारिणी यह व्रजभाषा विवसित होकर गोस्वामी जी के समय तक पूर्णतया साहित्य की भाषा बन चुकी थी, क्योंकि इसमें मूरदास आदि भक्त कवियों की विस्तृत रचनाएँ हो रही थी। गोस्वामी जी ने व्रजभाषा में भी अपनी सस्कृत-पदावली का मर्ममथल किया और उसे उपयुक्त प्रौढ़ता प्रदान की। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि जहाँ एक ओर जायसी और मूर ने क्रमशः अवधी और व्रजभाषा में ही काव्य रचना की थी, वहाँ गोस्वामी जी का इन दोनों भाषाओं पर समान अधिकार हुआ और उन दोनों में सस्कृत के समावेश से नवीन चमत्कार उत्पन्न कर देने की क्षमता तो उनकी अपनी है।

गोस्वामी तुलसीदास के विभिन्न ग्रन्थों में जिस प्रकार भाषा-भेद है, उसी प्रकार छन्द भेद भी है। रामचरितमानस में उन्होंने जायसी की तरह दोहे-चौपाइयों का क्रम रखा है, परन्तु साथ ही हरिगीतिका आदि लम्बे तथा सोरठा आदि छोटे छन्दों का भी बीच-बीच में व्यवहार कर उन्होंने छन्द-परिवर्तन की ओर ध्यान रखा है। रामचरितमानस के लकावाण्ड में जो मुद्रवर्णन है, उसमें चन्द आदि वीर कवियों के छन्द भी लाए गए हैं। कवितावली में सबैया और कवित छन्दों में कथा कही गई है, जो भाटों की परम्परा के अनुसार है। इसमें राजा राम की राज्यश्री या जो विशद वर्णन है, उसके अनुकूल कवित छन्द का व्यवहार उचित ही हुआ है। विनयपत्रिका तथा गीतावली आदि में व्रजभाषा के सगुणोपासक सन्त-महात्माओं के गीतों की प्रणाली स्वीकृत की गई है। गीत-काव्य का सृजन पाश्चात्य देशों में संगीत शास्त्र के अनुसार हुआ है। वहाँ की लीरिक कविता आरम्भ में वीणा के साथ गाई जाती थी। ठीक उसी प्रकार हिन्दी के गीत-काव्यों में भी संगीत के राम-रगिणियों को ग्रहण किया गया है। दोहावली, बरवै रामायण आदि में तुलसीदास जी

ने छोटे छन्दों में नीति आदि के उपदेश दिए हैं अथवा मलबारी की योजना के साथ फुटकर भावव्यञ्जना की है। सारांश यह कि गोस्वामी जी ने अनेक शैलियों में अपने ग्रंथों की रचना की है और आवश्यकतानुसार उनमें विविध छन्दों का प्रयोग किया है। इस कार्य में गोस्वामी जी की सफलता विस्मयकारिणी है। हिन्दी की जो व्यापक क्षमता और जो प्रचुर अभिव्यञ्जना-शक्ति उनकी रचनाओं में देख पड़ती है वह अभूतपूर्व है। उनकी रचनाओं से हिन्दी में पूर्ण प्रौढ़ता की प्रतिष्ठा हुई है।

तुलसीदास जी के महत्त्व का ठीक-ठीक अनुमान करने के लिए उनकी कृतियों की परीक्षा तीन प्रधान दृष्टियों से करनी पड़ेगी—भाषा की दृष्टि से, साहित्योत्कर्ष की दृष्टि से और सस्कृति के सरक्षण तथा उत्कर्ष-माधन की दृष्टि से। इन तीनों दृष्टियों से उनपर विचार करने का प्रयत्न ऊपर किया गया है, जिसके परिणामस्वरूप हम यहाँ कुछ बातों का स्पष्टतः उल्लेख कर सकते हैं। हम यह कह सकते हैं कि गोस्वामी जी का ग़ज़ और घबघी दोनों भाषाओं पर समान अधिकार था और दोनों में ही मस्कृत की छटा उनकी कृतियों में दर्शनीय हुई है। छन्दों और मलबारा का समावेश भी पूरी सफलता के साथ किया गया है। साहित्यिक दृष्टि में रामचरितमानस के जोड़ का दूसरा ग्रन्थ हिन्दी में नहीं देख पड़ता। क्या प्रगल्भ-कल्पना, क्या सम्बन्ध निवाह, क्या वस्तु एवं भावव्यञ्जना, सभी उच्च कोटि की हुई हैं। पात्रों के चरित्र-चित्रण में सूक्ष्म मनोवैज्ञानिक दृष्टि का परिचय मिलता है और प्रकृति वर्णन में हिन्दी के कवि उनकी बराबरी नहीं कर सकत। अतिम प्रश्न मस्कृति का है। गोस्वामी जी ने देश के परम्परागत विचारों और आदर्शों का बहुत अध्ययन करने ग्रहण किया है और वही भावधानी में उनकी रक्षा की है। उनसे ग्रन्थ आज जो देश की इतनी अमम्य जनता के लिए धर्मप्रद का काम दे रहे हैं उसका कारण यही है। गोस्वामी जी हिन्दू जाति, हिन्दू धर्म और हिन्दू सस्कृति को अधुण्य रगने वाले हमारे प्रतिनिधि कवि हैं। उनकी यश प्रशस्ति घण्टि घण्टों में प्रत्येक हिन्दी भाषा-भाषी

के हृदय-पटल पर अनन्त काल तक धनित रहेगी, इसमें कुछ भी सन्देह नहीं। भारतीय समाज की ममृति और प्राचीन ज्ञान की रक्षा के लिए गोस्वामी जी का कार्य अत्यधिक महत्वपूर्ण है। किन्तु गोस्वामी जी परम्परा-रक्षा के लिए ही एकमात्र यत्नवान् न थे। वे समय की स्थितियों और आवश्यकताओं को भी समझने थे तथा समाज को नवीन दिशा की ओर ध्रुव कर देने के प्रयास भी उन्होंने किए। आचार-मन्वन्धी जितनी छुट्टि और परिवार उन्होंने किया वह सब जातीय जीवन को दृढ़ करने में महायत्न बना। यह तो नहीं कहा जा सकता कि तुलसीदास जी परम्परा या रीतियों के ध्वंस से सर्वथा मुक्त थे, तथापि ममृति की रक्षा और उत्थान के लिए उन्होंने जो महान् कार्य किया उसमें दस बन्धन का पुत्रभाव नगण्य-सा है। उनके गुणा का विशाल ऋण हिन्दू-समाज पर है और चिर दिन तक रहेगा। इस अवाध्य मत्स्य को कौन अस्वीकार कर सकता है ?

यह एक साधारण नियम है कि साहित्य के विवास की परम्परा क्रमवद्ध होती है। इसमें कार्य-कारण सम्बन्ध प्रायः बूढ़ा और पाया जाता है। एक कान-विज्ञाप के कवियों को यदि हम फूल-स्वरूप मान लें, तो उनके उत्तरवर्ती ग्रन्थकारों को फल-स्वरूप मानना होगा। फिर ये फल-स्वरूप ग्रन्थकार समय पावर अपने पूर्ववर्ती ग्रन्थकारों के फल स्वरूप और उत्तरवर्ती ग्रन्थकारों के फूल-स्वरूप होंगे। इस प्रकार यह क्रम सर्वथा चला चलेगा और समस्त साहित्य एक गड्ढी के समान होगा। जिसकी भिन्न बड़िया उस साहित्य के काव्यकार होंगे। इस सिद्धांत को सामने रखकर यदि हम तुलसीदास जी के संबंध में विचार करते हैं, तो हमें पूर्ववर्ती काव्यकारों की कृतियों का क्रमशः विवर्धित रूप तो तुलसीदास जी में दख पड़ता है, पर उनके पश्चात् यह विवास, आगे बढ़ता हुआ नहीं जान पड़ता। ऐसा भास होने लगता है कि तुलसीदास जी में हिन्दी-साहित्य का पूर्ण विकास सम्पन्न हो गया और उनके अनन्तर फिर क्रमोन्नत विकास की परम्परा बन्द हो गई तथा उनकी प्रगति ह्रास की

और उन्मुख हुई। सच बात तो यह है कि गोस्वामी तुलसीदास जी हिन्दी कविता की जो सर्वतोमुखी उन्नति हुई, वह उनकी कृतियों के चरमसीमा तक पहुँच गई, उसके आगे फिर कुछ करने की नहीं रह गया। इसमें गोस्वामी जी की उत्कृष्ट योग्यता और प्रतिभा देव पड़ती है। गोस्वामी जी के पीछे उनकी नकल करने वाले तो बहुत हुए पर ऐसा एक भी न हुआ जो उनसे बढ़कर हो या कम से कम उनकी समकक्षता कर सके। हिन्दी कविता के कीर्ति मन्दिर में गोस्वामी जी का स्थान सत्रमे ऊँचा और सबसे विशिष्ट है। गोस्वामी जी के काव्य में रामभक्ति की परम्परा और उनका उत्कर्ष पराकाष्ठा पर पहुँच गया है। उनके पश्चात् यह रामभक्ति की धारा उतनी प्रशस्त नहीं रह गई। कविता के क्षेत्र में तो यह धीरे ही होनी चली गई। तुलसीदास जी के पश्चात् रामभक्ति में साम्प्रदायिकता की मात्रा बढ़ी। ऐसा होना स्वाभाविक भी था। इस साम्प्रदायिकता में तुलसीदास जी के काव्य का प्रचार तो बहुत हुआ, पर परवर्ती कवियों ने शिवराम का मार्ग भी अवरुद्ध हो गया।

५

तुलसी का लोक-धर्म

धर्म, ज्ञान और उपासना लोक-धर्म के ये तीन अवयव जन-समाज की स्थिति के लिए बहुत प्राचीन काल से भारत में प्रतिष्ठित हैं। मानव-जीवन की पूर्णता इन तीनों के मेल के बिना नहीं हो सकती। पर देश-काल के अनुसार कभी किसी अवयव की प्रधानता रही, कभी किसी की। यह प्रधानता लोक में जब इतनी प्रबल हो जाती है कि दूसरे अवयवों की ओर लोक की प्रवृत्ति का अभाव या होने लगता है, तब साम्य स्थापित करने के लिए दोष अवयवों की ओर जनता को आकर्षित करने के लिए कोई न कोई महारमा उठ खड़ा होता है। एक बार जब कर्मकांड की प्रबलता हुई तब याज्ञवल्क्य के द्वारा उपनिषदों के ज्ञानकांड की ओर लोग प्रवृत्त किए गए। कुछ दिनों में फिर कर्मकांड प्रबल पड़ा और यज्ञों में पशुघोष का बलिदान धूमधाम से होने लगा। उस समय भगवान् बुद्धदेव का अवतार हुआ जिन्होंने भारतीय जनता को एक बार कर्मकांड से बिल्कुल हटाकर अपने ज्ञान-वैराग्य मिश्रित धर्म की ओर लगाया। पर उनके धर्म में 'उपासना' का भाव नहीं था, इससे माधारण जनता की तृप्ति उससे न हुई और उपासना-प्रधान धर्म की स्थापना फिर से हुई।

पर किसी एक अवयव की अत्यंत वृद्धि से उत्पन्न विषमता को हटाने के लिए जो मत प्रवर्तित हुए, उनमें उनसे स्थान पर दूसरे अवयव का हृद से बढ़ना स्वाभाविक था। किसी बात की एक हद पर पहुँचकर जनता

फिर पीछे पलटती है और क्रमशः बटनी हुई दूसरी हृद पर जा पहुँचती है। धर्म और राजनीति दोनों में यह उलट-फेर, चक्रवर्ति के रूप में, होना चला आ रहा है। जब जन-समाज नई उमर से भरे हुए किसी शक्तिशाली व्यक्ति के हाथ में पड़कर किसी एक हृद से दूसरी हृद पर पहुँचा दिया जाता है, तब काल पाकर उसे फिर किसी दूसरे के महारे किन्नी दूसरी हृद तक जाना पड़ना है। जिन मत-प्रवर्तक महात्माओं को आजकल की बोली में हम 'सुधारक' कहते हैं, वे भी मनुष्य थे। किसी वस्तु को अत्यधिक परिमाण में देय जो विरक्ति या द्वेष होता है, वह उस परिमाण के प्रति नहीं रह जाता किन्तु उस वस्तु तक पहुँचता है। चिढ़ने वाला उस वस्तु की अत्यधिक मात्रा में चिढ़ने के स्थान पर उस वस्तु में ही चिढ़ने लगता है और उससे भिन्न वस्तु की ओर अग्रसर होने और अग्रसर करने में परिमिति या मर्यादा का ध्यान नहीं रखता। इनसे नये-नये मत-प्रवर्तकों या 'सुधारकों' में लोक में शान्ति स्थापित होने के स्थान पर अब तक अशांति ही होती आई है। धर्म के सब पक्षों का ऐसा सामंजस्य जिसमें समाज के भिन्न भिन्न व्यक्ति अपनी प्रवृत्ति और विद्या-बुद्धि के अनुसार धर्म का स्वरूप ग्रहण कर सकें, यदि पूर्ण रूप में प्रतिष्ठित हो जाए तो धर्म का रास्ता अधिक चमका हो जाए।

उपयुक्त सामंजस्य का भाव लेकर गान्धामी तुलसीदासजी की आत्मा ने उस समय भारतीय जन-समाज के बीच अपनी ज्योति जगाई जिग समय नये-नये मप्रदाओं की स्वीचतान के कारण धार्मिक धर्म का व्यापन स्वरूप आगों में ओभन हो रहा था, रक्तागर्जिता बड रही थी। जो एत काना देय पाता था, वह दूरे कोम पर दृष्टि रखो बालो को बुरा-भला कहता था। शैवों, वैष्णवों, शक्तों और धर्मों की नृ नृ में भी लो थी लो, बीच में मुसलमानों में अविरोध-प्रदर्शन करने के लिए भी धाड जाना को माय सगाने माने कई नये-नये पय निबल चुके थे। जिसमें एवेस्वरवाद का कट्टर स्वरूप, उपासना का धार्मिकी रग डग, ज्ञान-विज्ञान की निंदा, विद्वानों का

उपहास, वेदात के दो-चार प्रसिद्ध शब्दों का अनधिकार प्रयोग आदि सब कुछ था; पर लोक को व्यवस्थित करने वाली वह मर्यादा न थी जो भारतीय धर्म-धर्म का प्रधान लक्षण है। जिस उपासना-प्रधान धर्म का जोर बुद्ध के पीछे बढ़ने लगा, वह उस मुसलमानी राजत्वकाल में आकर—जिसमें जनता की बुद्धि भी पुरपाण के ह्रास के साथ-साथ शिथिल पड़ गई थी—बर्ष और ज्ञान दोनों की उपेक्षा करने लगा था। ऐसे समय में इन नये पथों का निकलना कुछ आश्चर्य की बात नहीं। उधर शास्त्रों का पठन-पाठन कम लोगों में रह गया था, इधर ज्ञानी बहलाने की इच्छा रखने वाले मूर्ख बढ़ रहे थे जो किसी 'सतगुरु' के प्रसाद' मात्र से ही अपने को सर्वज्ञ मानने के लिए तैयार बैठे थे। अतः 'सतगुरु' भी उन्हीं में से निकल पड़ते थे जो धर्म का कोई एक अंग नोचकर एक घोर भाग खड़े होते थे; और कुछ लोग भ्रातृ-लैजडी लेकर उनके पीछे ही लेते थे। दम बढ़ रहा था। 'ब्रह्मज्ञान विनु भारि-नर कहाहि न दूमरि बात।' ऐसे लोगों ने भक्ति को बदनाम कर रखा था। 'भक्ति' के नाम पर ही वे वेदशास्त्रों की निंदा करते थे, पंडितों को गालियां देने थे और धर्म-धर्म के सामाजिक तत्त्व को न समझकर लोगों में वर्णाश्रम के प्रति अश्रद्धा उत्पन्न कर रहे थे। यह उपेक्षा लोक के लिए बल्यार्णव नहीं थी। जिस समाज में बड़ों का आदर, विद्वानों का सम्मान, अत्याचार का दलन करने वाले धूर्तवीरों के प्रति श्रद्धा इत्यादि भाव उठ जाए, वह कदापि फल-फूल नहीं सकता; उसमें अशांति सदा बनी रहेगी।

'भक्ति' का यह विवृत रूप जिस समय उत्तर भारत में अपना स्थान जमा रहा था, उसी समय भक्तवर गोस्वामी जी का अवतार हुआ जिन्होंने वर्ण-धर्म, आश्रम-धर्म, कुलाचार वेद-विहित कर्म, शास्त्र-प्रति-पादि ज्ञान इत्यादि सबके साथ भक्ति का पुनः सामंजस्य स्थापित करके धर्म-धर्म को छिन्न-भिन्न होने से बचाया। ऐसे सर्वांगदर्शी लोक-व्यवस्थापक महात्मा के लिए मर्यादापुण्योत्तम भगवान् रामचन्द्र के चरित्र में बढ़कर अवलम्ब और क्या मिल सकता था। उसी आदर्श चरित्र के

भीतर अपनी अलौकिक प्रतिभा के बल से उन्होंने धर्म के नव रूपों को दिखाकर भक्ति का प्रकृत आधार खड़ा किया। जनता ने लोक की रक्षा करने वाले प्राकृतिक धर्म का मनोहर रूप देखा। उसने धर्म को दया, दक्षिण्य, कर्मणा, मुनीलता, पितृभक्ति, सत्यव्रत, उदारता, प्रजापालन, क्षमा आदि में ही नहीं देखा बल्कि क्रोध, घृणा, शोक, विनाश और ध्वंस आदि में भी उसे देखा। अत्याचारिया पर जो क्रोध प्रकट किया जाता है, अमाध्य दुर्जनो के प्रति जो घृणा प्रकट की जाती है, दीन-दुस्त्रियों को मसाने वालों का जो सहार किया जाता है, कठिन वस्तुओं के पालन में जो वीरता प्रकट की जाती है, उसमें भी धर्म अपना मनोहर रूप दिखाता है। जिस धर्म की रक्षा से लोक की रक्षा होती है—जिसमें समाज चलता है—वह यही व्यापक धर्म है। सत् और असत्, भले और बुरे दोनों के मेल का नाम मसार है। पापी और पुण्यात्मा, परोपकारी और अत्याचारी, मज्जन और दुर्जन सदा से मसार में रहने आए हैं और सदा रहेंगे।

सुगुन और अशुगुन जल ताता। मिलाइ रखइ परपच बिधाता ॥

किसी एक सर्प को उपदेश द्वारा चाहे कोई अहिंसा में तत्पर कर दे किसी झाड़ू को साधु बना दे, झूर को सज्जन कर दे, पर सर्प, दुर्जन और झूर मसार में रहेंगे और अधिक रहेंगे। यदि ये उभय पक्ष न होंगे तो सारे धर्म और कर्तव्य की, सारे जीवन-प्रयत्न की इतिथी हो जाएगी। यदि एक गाल में चपत मारने वाला ही न रहेगा तो दूसरा गाल फेरने का महत्व कैसे दिखाया जाएगा? प्रकृति के तीनों गुणों की अभिव्यक्ति जब तक अलग-अलग है, तभी तक उसका नाम अशुभ या मसार है। अतः ऐसी दुष्टता सदा रहेगी जो मज्जन के द्वारा कभी नहीं दवाई जा सकती, ऐसा अत्याचार सदा रहेगा जिसका दमन उपदेशों के द्वारा कभी नहीं हो सकता। मसार जैसा है, वैसा मानकर उसके बीच से एक-एक कोने को स्पर्श करता हुआ, जो धर्म निकलेगा वही धर्म साक्ष-धर्म होगा। जीवन के किसी एक अंग मात्र को स्पर्श करने वाला धर्म लोक धर्म नहीं। जो धर्म उपदेश द्वारा न मुघरने वाले दुष्टों और अत्याचारियों को दुष्टता के लिए छोड़ दे, उनके

लिए कोई व्यवस्था न करे, वह लोक-धर्म नहीं, व्यक्तिगत साधना है। यह साधना मनुष्य की वृत्ति को ऊँचे से ऊँचे से जा सकती है जहाँ वह लोक-धर्म से परे हो जाती है। पर सारा समाज इसका अधिकारी नहीं। जनता की प्रवृत्तियों का औसत निरालने पर धर्म का जो मान निर्धारित होता है, वही लोक-धर्म होता है।

ईसाई, बौद्ध, जैन इत्यादि वैराग्य-प्रधान मतों में साधना के जो धर्मोपदेश दिए गए, उनका पालन चलन-धनन कुछ व्यक्तियों ने चाहे किया हो, पर सारे समाज ने नहीं किया। किसी ईसाई साम्राज्य ने अन्याय-पूर्वक प्रप्रसर होने वाले दूसरे साम्राज्य से मार खाकर अपना दूसरा गाल नहीं फेरा। वहाँ भी समष्टिरूप में जनता के बीच लोक-धर्म ही धमता रहा। अतः व्यक्तिगत साधना के कोरे उपदेशों की तटव-भड़क दिखाकर लोक-धर्म के प्रति उपेक्षा प्रकट करना पालन ही नहीं है, उस समाज के प्रति घोर कृतघ्नता भी है जिसके बीच काया पली है।

लोक-भर्यादा का उल्लंघन, समाज की व्यवस्था का तिरस्कार, अनधिकार चर्चा, भक्ति और साधुता का भ्रम्य दम्भ, भूलता धिपाने के लिए वेद-शास्त्र की निंदा, ये सब वानें ऐसी थी जिनसे गोस्वामीजी की अतरात्मा बहुत व्यथित हुई।

इस दल का लोक-विरोधी स्वरूप गोस्वामीजी ने खूब पहचाना। समाज-शास्त्र के आधुनिक विवेचकों ने भी लोक-संग्रह और लोक-विरोध की दृष्टि से जनता का विभाग किया है। गिडिंग के चार विभाग ये हैं—लोक-संग्रही, लोक-वाह्य, अलोकोपयोगी और लोक-विरोधी।^१ लोक-संग्रही वे हैं जो समाज की व्यवस्था और भर्यादा की रक्षा में तत्पर रहते हैं और भिन्न-भिन्न वर्गों के परस्पर सम्बन्ध को सुखावह और कल्याणप्रद करने की चेष्टा में रहते हैं। लोक-वाह्य वे हैं जो केवल अपने जीवन-निर्वाह से काम रखते हैं और लोक के हिताहित से उदासीन रहते हैं।

१. द दू सोशल क्लासेस आग—द सोशल, द नान-सोशल, द प्रोमोशल, द रेट्री-सोशल—गिडिंग वन 'द प्रिंसिपल आब सांशिवानाज'।

अलोकापयोगी वे हैं जो समाज में मिले तो दिवाई देने हैं, पर उसके किसी अर्थ वे नहीं होने, जैसे आलसी और निकम्मे, जिन्हें पेट भरना ही कठिन रहता है। लोक-विरोधी वे हैं जिन्हें लोक में डूबे होना है और जो उसके विधान और व्यवस्था को देखकर जला करते हैं। गिडिंग ने इस चतुर्थ वर्ग के भीतर पुराने पापियों और अपराधियों को लिया है। पर अपराध की अवस्था तक न पहुँचे हुए लोग भी उसके भीतर आते हैं जो अपने ईर्ष्या-द्वेष का उद्गार उतने उग्र रूप में नहीं निवाँलते, कुछ मृदुल रूप में प्रकट करते हैं।

अक्षिप्त सम्प्रदायों का औडत्य गोस्वामीजी नहीं देख सकते थे। इसी औडत्य के कारण विद्वान् और कर्मनिष्ठ भी भक्ता को उपेक्षा की दृष्टि में देखने लगे थे, जैसा कि गोस्वामीजी के इन वाक्यों से प्रकट होना है—

कर्मठ कठमलिया कहैं जानी जान बिहीन ॥

धर्म धनस्या के बीच ऐसी विपत्ति उत्पन्न करने वाले नये पथा के प्रति इसीसे उन्होंने अपनी चिठ कई जगह प्रकट की है, जैसे—

स्मृति सम्मत हरिभक्ति-पथ सजुत बिरति बिबेक ।

तेहि परिहराहि विमोह बस कल्पाहि पथ अनैक ॥

०

●

●

साक्षी, सबदी, दोहरा कहि कहनी उपमान ।

भगत निरुपाहि भगति कलि निर्बाह बेद पुरान ॥

उनरकाड म कलि के व्यवहारों का वर्णन करते हुए वे इस प्रमग में कहते हैं—

बाइहि शूद्र द्विज सन हम तुमते कछु धाटि ।

जानहि यह सो बिप्रवर धांसि दिखावाहि डांठि ॥

जो बातें ज्ञानियों के चित्तन के लिए थी, उन्हें अपरिपक्व रूप में अनधिकारियों के आगे रखने से लोक-धर्म का निरस्कार अनिवार्य था। 'शूद्र' शब्द से जाति की नीचता मात्र से अभिप्राय नहीं है, विद्या, बुद्धि, नील, शिष्टता, मर्मज्ञता सबकी हीनता से है। समाज में भूलेंता का प्रचार,

बल-वीर्य का ह्रास, अक्षिप्तता की वृद्धि, प्रतिष्ठित आदर्शों की उपेक्षा कोई विचारवान् नहीं सहन कर सकता । गोस्वामीजी सच्चे भक्त थे । भक्ति-मार्ग की यह दुर्दशा वे कब देख सकते थे ? लोकविहित आदर्शों की प्रतिष्ठा फिर से करने के लिए, भक्ति के सच्चे सामाजिक आधार फिर से खड़े करने के लिए, उन्होंने रामचरित का आश्रय लिया, जिसके बल से लोगो ने फिर धर्म के जीवन-व्यापी स्वरूप का साक्षात्कार किया और उसपर मुग्ध हुए । 'कलिकलुप-विभजिनी' राम-कथा घर-घर धूमधाम से फैली । हिन्दू धर्म में नई शक्ति का संचार हुआ । 'सुति-सम्मत हरिभक्ति' की और जनता फिर से आकर्षित हुई । रामचरितमानस के प्रसाद से उत्तर भारत में सांप्रदायिकता का वह उच्छूलित रूप अधिक न ठहरने पाया जिमने गुजरात आदि में वर्ग के वर्ग को वैदिक सत्कारो से एकदम विमुख कर दिया था; दक्षिण में शैवों और वैष्णवों का घोर द्वन्द्व खड़ा किया था । यहाँ की किसी प्राचीन पुरी में शिवकाशी और विष्णुकाशी के समान दो अलग-अलग बस्तिया होने की नीबत नहीं आई । यहाँ शैवों-वैष्णवों में मार-पीट कभी नहीं होती । यह सब किसके प्रसाद से ? भक्तशिरोमणि गोस्वामी तुलसीदास जी के प्रसाद से । उनकी शांति-प्रवायिनी मनोहर वाणी के प्रभाव से जो सामंजस्य-बुद्धि जनता में आई, वह अब तक बनी है और जब तक रामचरितमानस का पठन-पाठन रहेगा, तब तक बनी रहेगी ।

शैवों और वैष्णवों के विरोध के परिहार का प्रयत्न रामचरितमानस में स्थान-स्थान पर लक्षित होता है । ब्रह्मवैवर्त पुराण के गणेशखण्ड में शिव हरिमय के जापक कह गए हैं । उससे अनुसार उन्होंने शिव को राम का सबसे अधिकारी भक्त बनाया, पर साथ ही राम को शिव का 'उपासक' बनाकर गोस्वामीजी ने दोनों का महत्त्व प्रतिपादित किया । राम के मुखारविंद से उन्होंने स्पष्ट कहला दिया कि—

सिबद्रोही मम दास कहावा । सो नर सपनेहुँ मोहि न भावा ॥

वे कहते हैं कि 'शंकर-प्रिय, मम द्रोही, शिवद्रोही, मम दास' मुझे पसंद नहीं ।

इस प्रकार गोस्वामी जी ने उपासना या भक्ति का केवल कर्म और ज्ञान के साथ ही सामञ्जस्य स्थापित नहीं किया, बल्कि भिन्न-भिन्न उपास्य देवों के कारण जो भेद दिखाई पड़ते थे, उनका भी एक म पर्यवसान किया । इसी एक बात से यह अनुमान हो सकता है कि उनका प्रभाव हिन्दू समाज की रक्षा के लिए—उसके स्वरूप को रखने के लिए—कितन महत्व का था ।

तुलसीदास जी यद्यपि राम के अनन्य भक्त थे, पर लोकरीति के अनुसार अपने ग्रंथों में गणेशवन्दना पहले करके तब वे आगे चले हैं । सूरदास जी ने 'हरि हरि हरि हरि मुमिरन करी' से ही ग्रंथ का आरम्भ किया है । तुलसीदास जी की अनन्यता सूरदास से कम नहीं थी, पर लोकमर्यादा की रक्षा का भाव लिए हुए थी । सूरदास जी की भक्ति में लोक-संग्रह का भाव न था । पर हमारे गोस्वामी जी का भाव अत्यन्त व्यापक था—वह मानव-जीवन के सब व्यापारों तक पहुँचनेवाला था । राम की लीला के भीतर वे जगत् के सारे व्यवहार और जगत् के सारे व्यवहारों के भीतर राम की लीला देखते थे । पारमार्थिक दृष्टि से तो सारा जगत् राममय है, पर व्यावहारिक दृष्टि से उसने राम और रावण दो पक्ष हैं । अपने स्वरूप के प्रकाश के लिए मानो राम ने रावण का असत् रूप खड़ा किया । 'मानस' के आरम्भ में सिद्धान्तकथन के समय तो वे 'सीयराम-मय सब जग जानी' सबको 'सप्रेम प्रणाम' करते हैं, पर आगे व्यवहार-क्षेत्र में चलकर वे रावण के प्रति 'शठ' आदि घुरे शब्दों का प्रयोग करते हैं ।

भक्ति के तत्त्व को हृदयगम करने के लिए उसके विकास पर ध्यान देना आवश्यक है । अपने ज्ञान की परिमिति के अनुभव के साथ-साथ मनुष्य जाति आदिम काल से ही आत्मरक्षा के लिए परीक्ष शक्तियों की उपासना करती आई है । इन शक्तियों की भावना वह अपनी परिस्थिति

वे मनुष्य ही बरती रही। दुःखों से बचने का प्रयत्न जीवन का प्रथम प्रयत्न है। इन दुःखों का आना न आना बिल्कुल अपने हाथ में नहीं है, यह देखते ही मनुष्य ने उनको कुछ परोक्ष शक्तियों द्वारा प्रेरित समझा। सत् बलिदान आदि द्वारा उन्हें शांत और सुष्टु रखना उसे आवश्यक दिखाई पड़ा। इस आदिम उपासना का मूल था 'भय'। जिन देवताओं की उपासना अमर्य दशा में प्रचलित हुई, वे 'अनिष्टदेव' थे। आगे चलकर जब परिस्थिति ने दुःख-निवारण मात्र से कुछ अधिक भय की आकांक्षा का अन्वेषण दिया, तब साथ ही देवों के सुख-समृद्धि विधायक रूप की प्रतिष्ठा हुई। यह 'इष्टानिष्ट' भावना बहुत काल तक रही। वैदिक देवताओं को हम इसी रूप में पाते हैं। वे पूजा पाने से प्रसन्न होकर धनधान्य, ऐश्वर्य, विजय सब कुछ देते थे, पूजा न पाने पर कोप करते थे और घोर अनिष्ट करते थे। व्रज के गोपों ने जब इन्द्र की पूजा बन्द कर दी थी, तब इन्द्र ने ऐसा ही कोप किया था। उसी काल से 'इष्टानिष्ट' काल की समाप्ति माननी चाहिए।

समाज के पूर्ण रूप से सुव्यवस्थित हो जाने के साथ ही मनुष्य के कुछ आचरण लोचरणा के अनुकूल और कुछ प्रतिकूल दिखाई पड़ गए थे। 'इष्टानिष्ट' काल के पूर्व ही लोकधर्म और शील की प्रतिष्ठा समाज में हो चुकी थी, पर उनका सम्बन्ध प्रचलित देवताओं के साथ नहीं स्थापित हुआ था। देवगण धर्म और शील से प्रसन्न होनेवाले, अधर्म और दुःशीलता पर कोप करनेवाले नहीं हुए थे, वे अपनी पूजा से प्रसन्न होनेवाले और उस पूजा में त्रुटि से ही अप्रसन्न होनेवाले बने थे। ज्ञान-मार्ग की ओर एक ब्रह्म का निरूपण बहुत पहले से हो चुका था, पर वह ब्रह्म लोक-व्यवहार से तटस्थ था। लौकिक उपासना के योग्य वह नहीं था। धीरे-धीरे उसने व्यावहारिक रूप, सगुण रूप की तीन रूपों में प्रतिष्ठा हुई—सृष्टा, पालक और सहारक। उधर स्थिति-रक्षा का विधान करनेवाले धर्म और शील के नाना रूपों की अभिव्यक्तिपर जनता पूर्ण रूप से मुग्ध हो चुकी थी। उसने चट दया, दाक्षिण्य, क्षमा, उदारता,

वत्मन्ता, मुशीलता आदि उदात्त वृत्तियों का आरोप ग्रह के लोक-पालक सगुण स्वरूप में किया। लोक में 'इष्टदेव' की प्रतिष्ठा हो गई। नारायण वामुदेव के मणलमय रूप का साक्षात्कार हुआ। जनसमाज भाशा और आनन्द से नाच उठा। भागवत धर्म का उदय हुआ। भगवान् पृथ्वी का भार उतारने और धर्म की स्थापना करने के लिए बार-बार आते हुए माक्षा दिलाई पड़े। जिन गुणों से लोक की रक्षा होती है, जिन गुणों को देख हमारा हृदय प्रफुल्ल हो जाता है, उन गुणों को हम जिममें देखें वही 'इष्टदेव' है—हमारे लिए वही सबसे बड़ा है—

तुलसी जप तप नेम व्रत सब सबही तैं होइ ।

तहं बडाई देवता 'इष्टदेव' जब होइ ॥

इष्टदेव भगवान् के स्वरूप के अन्तर्गत केवल उनका दया-दाक्षिण्य ही नहीं, असाध्य दुष्टों के महार की उनकी अपरिमित शक्ति और लोक-मर्यादापालन भी है।

भक्ति का यह भाग बहुत प्राचीन है। जिसे स्वयं ऋषि से 'उपनिषद्' कहन है, उसीने व्यक्ति की रागात्मक सत्ता के भीतर प्रेम-परिपुष्ट होकर 'भक्ति' का रूप धारण किया है। व्यष्टिरूप में प्रत्येक मनुष्य के और समष्टिरूप में मनुष्यजाति के सारे प्रयत्नों का लक्ष्य स्थिति-रक्षा है। अतः ईश्वरत्व के तीन रूपा में स्थिति विधायक रूप ही भक्ति का मूलबन हुआ। विष्णु या वामुदेव की उपासना ही मनुष्य के रतिभाव को अपने साथ लगाकर भक्ति की परम अवस्था को पहुँच सकी। या यों कहिए कि भक्ति की ज्योति का पूर्ण प्रकाश वैष्णवा में ही हुआ।

तुलसीदास में समय में दो प्रकार के भक्त पाए जाते थे। एक तो प्राचीन परंपरा के रामकृष्णोपासक जो वेदशास्त्रज्ञ तत्त्वदर्शी आचार्यों द्वारा प्रवर्तित संप्रदायों के अनुयायी थे, जो अपने उपदेशों में दर्शन, इति-हास, पुराण आदि के प्रसंग लाते थे। दूसरे वे जो समाज-व्यवस्था की निंदा और पूज्य तथा सम्मानित व्यक्तियों के उपहास द्वारा लोगों को आकर्षित करते। समाज की व्यवस्था में कुछ विकार आ जाने से ऐसे

लोगों के लिए अच्छा मैदान हो जाता है। समाज के बीच शासको, कुलीनो, धीमानो, विद्वानो, धूर्तवीरो, आचार्यों इत्यादि को अवश्य अधिकार और सम्मान कुछ अधिक प्राप्त रहता है, अतः ऐसे लोगों की भी कुछ मर्यादा सदा रहती है जो उन्हें अवधारण ईर्ष्या और द्वेष की दृष्टि से देखते हैं और उन्हें नीचा दिखाने के अपने अहंकार को तुष्ट करने की ताक में रहते हैं। अतः उक्त शिष्ट वर्गों में कोई दोष न रहने पर भी उनमें दोषोद्घाटन करने के कोई चमत्-गुरजे का आदमी ऐसे लोगों को सग में लगाकर 'प्रवर्तक', 'अगुआ', 'महात्मा' आदि होने का डका पीट सकता है। यदि दोष सचमुच हुआ तो फिर क्या कहना है। मुधार की मर्जी इच्छा रखने वाले दो-चार होंगे तो ऐसे लोग पचीस। किसी समुदाय के मद, मत्सर, ईर्ष्या, द्वेष और अहंकार को काम में लाकर 'अगुआ' और 'प्रवर्तक' बनने का हौसला रखने वाले समाज के शत्रु हैं। यूरोप में जो सामाजिक अशांति चली आ रही है, वह बहुत कुछ ऐसे ही लोगों के कारण। पूर्विय देशों की अपेक्षा सघ निर्माण में अधिक कुशल होने के कारण वे अपने व्यवसाय में बहुत जल्दी सफलता प्राप्त कर लेते हैं। यूरोप में जितने लोभ-विषलभ हुए हैं, जितनी राजहत्या, नरहत्या हुई है, सब में जनता के वास्तविक दुःख और क्लेश का भाग यदि ३ था तो विशेष जन समुदाय की नीच प्रवृत्तियों का भाग ३। 'क्रान्तिवारक', 'प्रवर्तक' आदि कहलाने का उन्माद यूरोप में बहुत अधिक है। इन्हीं उन्मादियों के हाथ में पड़कर वहाँ का समाज छिन्न भिन्न हो रहा है। अभी थोड़े दिन हुए, एक मेम साहब पति-पत्नी के सम्बन्ध पर व्याख्यान देती फिरती थी कि कोई आवश्यकता नहीं कि स्त्री पति के घर में ही रहे।

भक्त कहलाने वाले एक विशेष सम्प्रदाय के भीतर जिस समय यह उन्माद कुछ बढ़ रहा था, उस समय भक्ति-मार्ग के भीतर ही एक एसी सात्विक उज्योति का उदय हुआ जिसके प्रकाश में लोभ-धर्म के छिन्न भिन्न होते हुए अग्रे भक्ति-मार्ग के द्वारा ही फिर से जुड़े। चैतन्य महाप्रभु के भाव-प्रवाह ने द्वारा बंगदेश में, अष्टछाप के वक्त्रियों के संगीत-स्रोत के

द्वारा उत्तर भारत में प्रेम की जो धारा बही, उसने पथवालों की पक्ष्य-वचनावली से सूखते हुए हृदयों को आर्द्र तो किया, पर वह आर्य-सा/स्त्रानुमोदित लोक-धर्म के माधुर्य की ओर आकर्षित न कर सकी। यह काम गोस्वामी तुलसीदास जी ने किया। हिंदू समाज में फैलाया हुआ विष उनके प्रभाव से बढने न पाया। हिंदू जनता अपने गौरवपूर्ण इतिहास को भुलाने, कई सहस्र वर्षों के सचित ज्ञानभंडार से वंचित रहने, अपने प्रातःस्मरणीय आदर्श पुरुषों के आलोक से दूर पड़ने से बच गई। उसमें यह संस्कार न जमने पाया कि श्रद्धा और भक्ति के पात्र केवल सासारिक कर्तव्यों से विमुक्त, कर्ममार्ग से च्युत कोरे उपदेश देने वाले ही हैं। उसके सामने यह फिर से अच्छी तरह झलका दिया गया कि ससार में चलते व्यापारों में मग्न, अन्याय के दमन के अर्थ रणक्षेत्रों में अश्रुत पराक्रम दिखाने वाले, अत्याचार पर क्रोध में तिलमिलाने वाले, प्रभूत शक्ति-सम्पन्न होकर भी क्षमा करने वाले अपने रूप, गुण और शील से लोक का अनुरजन करने वाले, मैत्री का निर्वाह करने वाले, प्रजा का पुत्रवत् पालन करने वाले, बड़ों की आज्ञा का आदर करने वाले, संपत्ति में नम्र रहने वाले, विपत्ति में धैर्य रखने वाले प्रिय या अच्छे ही लगते हैं, यह बात नहीं है। वे भक्ति और श्रद्धा के प्रकृत आलवन हैं, धर्म के दृढ़ प्रतीक हैं।

सूरदास आदि अष्टछाप के कवियों ने श्रीकृष्ण के शृंगारिक रूप के प्रत्यक्षीकरण द्वारा 'टेढ़ी सीधी निर्गुण बाणी' की खिन्नता और सुषुप्ता को हटाकर जीवन की प्रफुल्लता का आभास तो दिया, पर भगवान् के लोक-मग्नकारी रूप का प्रकाश करके धर्म के सौंदर्य का साक्षात्कार नहीं कराया। कृष्णोपासक भक्तों के सामने राधाकृष्ण की प्रेमलीला ही रखी गई, भगवान् की लोक-धर्म स्थापना का मनोहर चित्रण नहीं किया गया। अयम और अन्याय से सलग्न वैभव और समृद्धि का जो विच्छेद उन्होंने कोरवों के विनाश द्वारा कराया, लोक-धर्म से च्युत होते हुए भ्रजुन को जिस प्रकार उन्होंने समासा, शिशुपाल के प्रसंग में क्षमा और दंड की

जो मर्यादा उन्होंने दिखाई, किसी प्रकार ध्वस्त न होने वाले प्रबल अत्याचारी के निराकरण की जिस नीति के अवलम्बन की व्यवस्था उन्होंने जरासंध-वध द्वारा की, उसका सौंदर्य जनता के हृदय में अंकित नहीं किया गया। इससे असंस्कृत हृदयों में जाकर कृष्ण की शृंगारिक भावना ने विलास-प्रियता का रूप धारण किया और समाज केवल नाच-हूँदकर जो बहसाने के योग्य हुआ।

जहाँ लोक-धर्म और व्यक्ति-धर्म का विरोध हो, वहाँ कर्ममार्गी गृहस्थों के लिए लोक-धर्म का ही अवलम्बन श्रेष्ठ है। यदि किसी अत्याचारी का दमन सीधे न्यायसंगत उपायों से नहीं हो सकता तो कुटिल नीति का अवलम्बन लोक-धर्म की दृष्टि से उचित है। किसी अत्याचारी द्वारा समाज को जो हानि पहुँच रही है, उसके सामने वह हानि कुछ नहीं है जो किसी एक व्यक्ति के बुरे दृष्टांत से होगी। लक्ष्य यदि व्यापक और श्रेष्ठ है तो साधन का अनिवार्य अनौचित्य उतना खल नहीं सकता। भारतीय जन-समाज में लोक-धर्म का यह भावशं यदि पूर्ण रूप से प्रतिष्ठित रहने पाता तो विदेशियों के आक्रमण को व्यर्थ करने में देश अधिक समर्थ होता।

रामचरित के सौंदर्य द्वारा तुलसीदास जी ने जनता को लोक-धर्म की ओर जो फिर से आकर्षित किया, वह निष्फल नहीं हुआ। वैरागियों का सुधार चाहें उससे उतना न हुआ हो, पर परोक्ष रूप में साधारण गृहस्थ जनता की प्रवृत्ति का बहुत कुछ सस्कार हुआ। बक्षिण में रामदास स्वामी ने इसी लोक-धर्माश्रित भक्ति का संचार करके महाराष्ट्र-शक्ति का अभ्युदय किया। पीछे से सिखों ने भी लोक-धर्म का आश्रय लिया और सिख-शक्ति का प्रादुर्भाव हुआ। हिंदू जनता शिवाजी और गुरु गोविन्दसिंह को रामकृष्ण के रूप में और औरंगजेब को रावण और कस के रूप में देखने लगी। जहाँ लोक ने किसीको रावण और कस के रूप में देखा कि भगवान् के अवतार की समावना हुई।

गोस्वामी जी ने यद्यपि भक्ति के साहचर्य से ज्ञान, वैराग्य का भी

निरूपण किया है और पूर्ण रूप से किया है, पर उनका सबसे अधिक उपकार गृहस्था के ऊपर है जो अपनी प्रत्येक स्थिति में उन्हें पुकारकर कुछ कहते हुए पाते हैं और वह 'कुछ' भी लोभ-व्यवहार के अतर्गत है, उससे बाहर नहीं। मान-अपमान से परे रहने वाले सत्तो के लिए तो वे 'खल' के बचन सत सह जैसे' कहते हैं, पर साधारण गृहस्थों के लिए सहिष्णुता की मर्यादा याचते हुए कहते हैं कि 'कतहुँ सुधाइहु तैं बढ दोषू'। साधक और ससारी दोनों के भागों की ओर वे सचेत करते हैं। व्यक्तिगत सफलता के लिए जिसे 'नीति' कहते हैं, सामाजिक आदर्श की सफलता का साधन होकर वही 'धर्म' हो जाता है।

सारांश यह कि गोस्वामी जी से पूर्व तीन प्रकार के साधु समाज के बीच रमते दिखाई देते थे। एक तो प्राचीन परंपरा के भक्त जो प्रेम में मग्न होकर ससार को भूल रहे थे, दूसरे वे जो अनधिकार ज्ञानगोष्ठी द्वारा समाज के प्रतिष्ठित आदनों के प्रति तिरस्कार-बुद्धि उत्पन्न कर रहे थे, और तीसरे वे जो, 'हठयोग', रसायन आदि द्वारा अलौकिक सिद्धियों की व्यर्थ आशा का प्रचार कर रहे थे। इन तीनों वर्गों के द्वारा साधारण जनता के लोक धर्म पर झूठ होने की संभावना कितनी दूर थी, यह कहने की आवश्यकता नहीं। आज जो हम फिर भोपखो में बैठे किसानों को भारत के 'भायप भाव' पर, सक्षमण के त्याग पर, राम की पितृभक्ति पर पुलकित होते हुए पाते हैं, वह गोस्वामी जी के ही प्रसाद में। धन्य है गार्हस्थ्य जीवन में धर्मालोकस्वरूप रामचरित और धन्य हैं उस आलोक को घर-घर पहुंचाने वाले तुलसीदास। व्यावहारिक जीवन धर्म की ज्योति से एक बार फिर जगमगा उठा—उसमें नई शक्ति का संचार हुआ। जो कुछ भी नहीं जानता, वह भी यह जानता है कि—

जे न मित्र दुख होहि दुखारी । तिनहि बिसोकत पातक भारी ॥

स्त्रिया और कोई धर्म जानें, या न जानें, पर वे वह धर्म जानती हैं

जिससे संसार चलता है"। उन्हें इस बात का विश्वास रहता है कि—

बृद्ध, रोग-ग्रस्त, जड़, धनहीन । अंध बधिर ब्रोधी अति दीन ॥
ऐसेहु पति कर किए अपमान । नारि पाव जमपुर दुख नाना ॥

जिसमें बाहुबल है उसे यह समझ भी पैदा हो गई है कि दुष्ट और अत्याचारी 'पृथ्वी के भार' हैं; उस भार को उतारने वाले भगवान् के सच्चे सेवक हैं । प्रत्येक देहाती लठैत 'बजरगबली' की जयजयकार मनाता है—बुम्भकणों की नहीं । गोस्वामी जी ने 'रामचरित-चिन्तामणि' को छोटे-बड़े सबके बीच बांट दिया जिसके प्रभाव से हिंदू समाज यदि चाहे—सच्चे जो से चाहे—तो सब कुछ प्राप्त कर सकता है ।

भक्ति और प्रेम के पुटपाव द्वारा धर्म को रागात्मिका वृत्ति के साथ नमिधित करके बाबाजी ने एक ऐसा रसायन तैयार किया जिसके सेवन से धर्म-मार्ग में बृष्ट और धाति न जान पड़े, आनन्द और उत्साह के साथ लोग धाप से धाप उसकी और प्रवृत्त हो, धर-भकड़ और जबरदस्ती से नहीं । जिस धर्म-मार्ग में कोरे उपदेशों से कष्ट ही बृष्ट बिछाई पड़ता है, वह चरित्र-सौंदर्य के साक्षात्कार से आनन्दमय हो जाता है । मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति और निवृत्ति की दिशा को लिए हुए धर्म की जो नींव निकलती है, लोगों के चलते-चलते चौड़ी होकर वह सीधा राजमार्ग हो सकती है; जिसके सम्बन्ध में गोस्वामीजी कहते हैं—

गुरु कह्यो राम-भजन नीकौ मोहि लगत राजदरौ सो ।

तुलसी के दार्शनिक विचार

[तुलसी के दार्शनिक सिद्धान्तों के सम्बन्ध में चारान्निकोव का कथन है कि तुलसीदास ने बहुत से दार्शनिक मतों का उल्लेख किया है किन्तु वे उनमें से किसी एक का पूर्ण निश्चय और विश्वास के साथ अनुसरण नहीं करते। इसके पश्चात् यह स्वी लेखक उन दार्शनिक सिद्धान्तों की विवेचना करता है जिनका मानस में उल्लेख हुआ है। इस सम्बन्ध में कोई भी दार्शनिक पक्ष छूटने नहीं पाया है।]

किसी एक दार्शनिक मतवाद के पूर्ण अनुसरण के अभाव का विशेष कारण है और वह है तुलसी की स्थिति। तुलसी किसी दार्शनिक तन्त्र के प्रवर्तक या आचार्य न होकर प्रधानतया भक्त हैं। यद्यपि इसमें कोई सन्देह नहीं कि भक्त की विचारणाओं और मान्यताओं का भी आधार दशन ही है फिर भी उसका सिद्धान्त पक्ष और आचार पक्ष दार्शनिक और भक्त के बीच अन्तर पैदा कर देता है। आलोचकों द्वारा तुलसी के भक्ति-साधन-सम्बन्धी आचार पक्ष और दार्शनिक मत-सम्बन्धी व्यवहार पक्ष तथा सिद्धान्त पक्ष में दोनों पूरी-पूरी तरह वरतन के सम्बन्ध में द्वैत और अद्वैत या विशिष्टाद्वैत का विवाद उठता है। निर्गुण तथा सगुण पक्ष का भगवा भी इसी प्रकार ज्ञान और भक्ति के माध्यम और उसकी प्रधानता का द्वन्द्व है। ब्रह्म, जीव और विश्व (माया) के पारस्परिक सम्बन्ध और उनके स्वरूप के विषय में तुलसी दार्शनिक के रूप में जिस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं वह

भक्त तुलसी को मान्य होते हुए भी, ज्ञानगम्य होने हुए भी, सबी अनु-भूति के न होने के समय तक कतिपय कठिनाईया उपस्थित करता है । दार्शनिक के रूप में ज्ञान और तर्क के सहारे तुलसीदास भदंत की स्थिति में पहुँचते हैं । पारम्परिक दृष्टि से केवल यही ही सत्ता है—अज्ञ-भदंत अगुन हृदयेसा । वह 'ज्ञान गिरा गोनीत अज, माया गुन गो पार' है । 'जीव या आत्मा' ईश्वर अथ जीव अविनाशी, चेतना, अमल या नुवरासी है ; और माया तथा भासमान ससार मिथ्या और भ्रम है—

देखिय सुनिय गुनिय मन माहीं । मोह भूल परमारण नाही ॥

ज्ञानोदय पर ही पता लगता है कि माया मिथ्या है—'समुझ मिथ्या भोपि ।' इसी तरह दृश्यमान ससार उसी प्रकार भ्रमात्मक है और उसका अस्तित्व मिथ्या है जैसे कि 'रजत खोप महुँ भास जिमि, जया भानुकर बारि ।' इस प्रकार जब सत्ता केवल ब्रह्म की ही है, उसके अनिरिक्त और कुछ नहीं है और केवल यही सत्ता है तो ससार के (माया-वृत्त) जो सुख-दुःख, स्वर्ग-नरक, मत्-अमत्, पाप-पुण्य आदि के भेद हैं वे भी अवास्तविक और निस्तार हैं । इसलिए पूर्ण ज्ञानोदय की स्थिति भदंत की स्थिति है, जिसमें इन भेदों की ओर दृष्टि ही नहीं जानी और इनकी विषमता तथा इनका भेद-भाव स्वतः नुप्त हो जाता है । मच्ची स्थिति तो यही है कि इन इन्द्रों की ओर दृष्टि ही न जाए । इनमें भेद-भाव लक्षित करना ही 'अविवेक' है—

सुनहु तात माया कृत गुन अरु दोष अनेक ।

गुन यह उभय न देखिषोह देखिय सो अविवेक ॥

दार्शनिक के रूप में ज्ञान पक्ष की बात बताने हुए तुलसीदास भदंत का प्रतिपादन करते हैं किन्तु भक्त तुलसीदास जानते हैं कि भदंत का यह लक्ष्य मान्य होते हुए भी यो ही नहीं प्राप्त हो जाता । भदंत की भाव-भूमि तब पहुँचने के पहले साधना और व्यवहार के क्षेत्र में भेद-भाव (भेद-भक्ति) किसी न किसी रूप में बना रहता है । भक्त जानता है कि ज्ञानमान पर्याप्त नहीं है । केवल जानने मात्र से ही

कोई वस्तु प्राप्त नहीं हो जाती। जब तब सच्ची आत्मानुभूति न आए, और जब तक साधना पूर्ण न हो तब तब भेद की भावना मिथ्या होने हुए भी अनिवार्य रूप से साथ लगी रहती है। भक्त और भगवान् तथा साधक और साध्य के बीच इसी कारण भेद की प्रतिष्ठा व्यावहारिक रूप में हो जाती है, और दार्शनिक तथा भक्त की ब्रह्म, जीव और माया-सम्बन्धी भावना में तात्त्विक अन्तर होने हुए भी कुछ भेद हो जाता है। दार्शनिक के 'अकल अनोह अनाम अख्या' निर्गुण ब्रह्म को भक्त के प्रेम-वश उसके आधार के लिए सगुण ब्रह्म बनना पड़ता है—'सगुण अरुप अलल अज जोई, भगन प्रेम बस सगुन मो होई।' इसी प्रकार तात्त्विक दृष्टि में जीव या आत्मा ब्रह्म स्वरूप है किन्तु फिर भी भक्त इस बात का अनुभव करता है कि चेतन आत्मा जब माया के वश हो गई है। यह पराधीनता यद्यपि मिथ्या है किन्तु फिर भी व्यवहार में यह भ्रम बना ही रहता है।

जइ चेतनहि प्रिय परि गई ।

जदपि मृषा छुटत कठिनई ॥

माया की सत्ता भी कुछ इसी प्रकार की है। माया का प्रपञ्च स्वप्नवत् है, फिर भी यह असत्य होने हुए भी दुःख देता है, 'एहि मिधि जग हरि आश्रित रहई, जदपि अनत्य देत दुख अहई।' इस प्रकार भक्ति के साधनात्मक क्षेत्र में निर्गुण ब्रह्म को सगुण बनना पड़ता है, आत्मा या जीव की मायावद्धता स्वीकार करनी पड़ती है और माया का किसी न किसी रूप में अस्तित्व मानना पड़ता है। अस्तित्वहीन होते हुए भी ब्रह्म और जीव के बीच माया का व्यवधान था जाता है—'ब्रह्म जीव बिच माया जैमी,' और भेद का प्रवेश हो जाता है। इस प्रकार भेद की अभिव्यक्ति के माध्यम जो द्विविध रूप मानस में दिखाई पड़ता है वह आदर्श और व्यवहार में निहित भेद और दार्शनिक तथा भक्त की विभिन्न आवश्यकताओं के कारण है। किसी एक दार्शनिक सिद्धान्त का जो पूर्ण अनुसरण मानस में नहीं दिखाई पड़ता उगवे मूल में भी दार्शनिक और भक्त की

विभिन्न आवश्यकताएं और प्रक्रियाएँ हैं। मानस का आदर्श श्रीमद्भागवत है और जिसमें बहून-सी सामग्री भी उसीसे ली गई है। भागवत में दार्शनिक पक्ष निश्चित नहीं है; वैसे ही मानस में भी यह पक्ष स्पष्ट नहीं है। दोनों में भक्ति या विवेचन और सम्बन्ध स्पष्ट है।

दार्शनिक और भक्त का जो प्रमुख भेद है वह दोनों की साधना पद्धति का भेद है जिसे काकभुशुण्डि और लोमश ऋषि के संवाद और ज्ञान-दीप तथा भक्ति-चिन्तामणि के रूपक द्वारा बताया गया है। ज्ञानी का सहारा तर्क है और भक्त का अनुभूति। भक्त ज्ञान को अमान्य नहीं ठहराता, फिर भी उसको जानने मात्र में तृप्ति नहीं होती, उसे तो हृदय में उसकी अनुभूति चाहिए। कवि ने 'विनयपत्रिका' में उसे बड़ी स्पष्टता के साथ व्यक्त किया है कि केवल कथन मात्र या ज्ञान मात्र माया से मुक्त करने में समर्थ नहीं है। यह उसी प्रकार है जिस प्रकार दीपक की बात करने से घर का अंधेरा नहीं दूर होता—

वाक्य-ज्ञान-अत्यन्त निपुण भव-पार न पावै कोई ।

निति गृह मध्य दीप की बातन्ह तम निवृत्त नहीं होई ॥

इसी प्रकार भोजन का बखान करने से भूख नहीं मिटती। सच्ची तृप्ति का अनुभव तो उसीको होता है जो कि भोजन करता है चाहे वह उस विषय में कुछ भी न बहे, कुछ भी न बोले—

पट रस बहु प्रकार भोजन कोउ दिन अरु रंनि बखानै ।

बिनु बोले संतोष जनित सुख खाइ सोइ पै जानै ॥

भक्त इसी प्रकार का है, वह कहता नहीं फिर भी भोजन की तृप्ति-मुक्त का अनुभव उसीको हो रहा है। लोमश ऋषि के निर्गुण के प्रति-पादन की काकभुशुण्डि ने इसीलिए न अपनाया क्योंकि उससे उनके हृदय की भूख नहीं मिट उठी थी, हृदय की तृप्ति नहीं हो रही थी। वे जिससे पूछते थे वह यही कह देता था कि ईश्वर सब भूतमय अर्ह; किन्तु दत्तने से उनको संतोष न हुआ—

जेहि पूछहुं सोइ भुनि अस कहई । ईश्वर सर्व भूत मम अहई ॥

निर्गुन मत नहि मोहि सुहाई । सगुन ब्रह्म रति उर अघिकाई ॥

आचरण और अनुभूति पर अधिक आग्रह के कारण ही भक्त ज्ञान के सिद्धान्त कथनमात्र को अधिक महत्त्व नहीं देता ।

भक्त ज्ञान को इसलिए भी अधिक महत्त्व नहीं देता कि वह जानता है कि ज्ञान 'बहुत कठिन समुन्नत कठिन साधन कठिन विवेक' । तुलसीदास जी ने ज्ञान की कठिनता और भक्ति की सुगमता का ऐसा सुन्दर वर्णन किया है कि उस सम्बन्ध में कुछ और कहने की आवश्यकता नहीं है । ज्ञान की ओर भक्त इसलिए भी अधिक प्रयत्नशील नहीं होते कि उसमें अहं की भावना का कुछ न कुछ शेष हो ही जाता है । साधना के मार्ग में भक्त के सबसे बड़े शत्रु अहं और दम्भ के भाव हैं । इसीसे वह अपने कर्तव्य और अपनी शक्ति पर गर्व न कर भक्ति मार्ग के सच्ची सहायिका निरवलम्बता, अनन्यता और भगवत्कृपा का ही सहारा लेता है । नारद और शण्डिल्य के भक्तिसूत्रों में पहला सूत्र ही इस तथ्य को स्पष्ट कर देता है कि मनुष्य की अपनी साधना और प्रयत्न से नहीं प्रत्युत भगवत्कृपा से ही सब कुछ होता है भगवत्कृपा से ही भ्रम का नाश होता है—

एहि बिधि जग हरि आश्रित रहई । जदपि अस्तय देत दुख अहई ॥

जौ सपने सिर काटइ कोई । बिनु जाये न डूरि दुख होई ॥

जासु कृपा अस भ्रम मिट जाई । गिरिजा सोइ कृपाल रघुराई ॥

शानोदय भी भगवत्कृपा से ही होता है । राम की कृपा के बिना उसकी प्रभुता को नहीं जाना जा सकता है—

राम कृपा बिनु सगु सखराई । जानि न जाइ राम प्रभुताई ॥

और गच्छा ज्ञान उसी अस्त को प्राप्त होता है जिसपर प्रभु की कृपा होती है । ब्रह्म को जानकर वह ब्रह्म हो जाता है—

सोइ जानइ जेहि देहु जनाई । जानत तुम्हहि तुम्हहि होइ जाई ॥

तुम्हरी कृपा तुम्हहि रघुनन्दन । जानहि भगत भक्त उर धवन ॥

भक्ति पर कवि ने इसलिए भी विशेष आग्रह दिखाया है कि कवि के मतानुसार ज्ञान मुक्ति के अधीन है और भक्ति स्वतंत्र है। ज्ञान का चरम लक्ष्य मुक्ति भी भक्त को भक्ति की साधना के बीच स्वतः प्राप्त हो जाती है यद्यपि वह न इस और प्रयत्नशील होता है और न इसे चाहता ही है—

राम भगति सोइ मुक्ति गुसाईं । अनइच्छित आवइ बरियाई ।

(अस बिचारि हरि भगत सयाने । मुक्ति निरादर भक्ति सुभाने ।)

भगवत्कृपा की अमोघ शक्ति का वर्णन इसी प्रकार विनयपत्रिका में भी कवि ने बहुत किया है। मानस के ग्रन्थ काव्य होने के कारण उसमें अपेक्षाकृत कम अवकाश था। विनयपत्रिका में भक्त की दीनता और भावावेश के बीच भगवत्कृपा का वर्णन बहुत हुआ है। और रामनाम का महत्त्व बताया गया है। जिस प्रकार कवि मानस में राम-भजन के सम्बन्ध में यह कहता है कि—

हरि माया कृत दोष गुन बिनु हरि भजन न जाहि ।

भजिय राम सब काम तजि अस बिचारि मन माहि ॥

उसी प्रकार विनयपत्रिका में भी राम-नाम का प्रभाव प्रकट करता है।

तुलसी भक्त के रूप में रामचरित की व्याख्या करते हैं। संक्षेप में उनका सिद्धान्त है—राम भजन। भेद भक्ति (जिसमें उपासक और उपास्य की पृथक् सत्ता रहती है) उसका साधन है (मानस में नवधा भक्ति का निर्देश किया गया है) और साध्य मन का विश्राम है और यह सब भगवत्कृपा से प्राप्य है, अन्य प्रकार से नहीं।

इस प्रकार तुलसी दर्शनशास्त्र में निष्णात होते हुए भी दार्शनिक नहीं हैं। उन्होंने रामचरितमानस का प्रणयन किसी दार्शनिक मतवाद की प्रतिष्ठा के लिए न कर रामभक्ति के प्रचार के लिए किया था। उनका लक्ष्य दर्शन या ज्ञान न था, बल्कि भक्ति थी।

तुलसीदास ने ज्ञान की अपेक्षा भक्ति पर जो विशेष आग्रह दिखाया

है उमम उनकी व्यक्तिगत रसि ही कारण नहीं है, भक्ति उस गुण की पुकार थी और समाज की परम आवश्यकता थी। जिस प्रकार भक्ति का आधार दर्शन पर टिका है उसी प्रकार उसका सामाजिक पक्ष भी है।

भक्ति का सामाजिक पक्ष उसने दो महत्वपूर्ण सिद्धान्तों में स्पष्ट हो जाता है। भक्ति के क्षेत्र में समानता के अधिकार की घोषणा सभी भक्त और आचार्यों ने की है। भक्ति का अधिकार सभी को है। ईश्वर के समान धनी, निर्धन, सब बराबर हैं, न कोई ऊँचा है और, न कोई नीचा। राम को केवल भक्ति का सम्बन्ध ही मान्य है—'मानउँ एक भगति का नाता'। भक्तिहीन कुर्चीन व्यक्ति जलशून्य मेघ के समान है। यह उक्ति तो भक्ति-क्षेत्र में अत्यन्त प्रचलित है—'जात पात पूछे नहि कोई हरि को नज सा हरि का होई'। भक्ति के सिद्धान्त ने इस प्रकार समाज में प्रचलित भेद भाव को कम करने का प्रयत्न किया।

समानता के सिद्धान्त की घोषणा के साथ विद्वेष की निंदा भी स्पष्ट शब्दों में की गई है। जिस प्रकार व्यक्ति को विद्वेष से विरत किया गया, उसी प्रकार समाज में प्रतिष्ठित अनन्य धर्मों में दबतामो में विद्वेष को बुरा बनाया गया। किसी भी दबी दबता की निंदा को वैष्णव भक्ति ने अक्षम्य कहा। स्वयं तुलसीदास ने शिव और राम दोनों के प्रति पूज्य भाव को प्रदर्शित किया। शिव की सेवा से ही राम के चरणों में भविरस भक्ति होती है।

इस प्रकार भक्ति के इन दोनों सिद्धान्तों द्वारा भी बहुत बड़ा काम हुआ। समानता के सिद्धान्त ने सामाजिक भेद भाव को कम किया, धर्मों के प्रति समदृष्टि के प्रचार में धार्मिक उदारता और सामाजिक सामंजस्य के भाव को दृढ़ किया। मध्ययुगीन वैष्णवता के सशोचित रूपों को स्वीकार करते हुए भी तुलसी ने विशेष रूप से समाज की दृढ़ता का ध्यान रखा। उस युग में प्रचलित अनन्य धर्मों की निंदा उन्होंने दूरी कर दी, किन्तु समाज की समीकरण की शक्ति को शरीर कर मसाल

को निमित्त बना रहे थे । तुलसी को समाज का ध्यान बराबर रहा ।

भक्ति का आन्दोलन मध्ययुगीन सामाजिक तथा सांस्कृतिक आवश्यकताओं से प्रभूत है । ज्ञान की अपेक्षा भक्ति पर विशेष आग्रह दिखाकर भक्ति के महान् आचार्य एक प्रचार से सामाजिक मूल्यों की पुनः प्रतिष्ठा करना चाहते थे जिनकी जड़ें कतिपय दार्शनिक सिद्धान्तों—विशेषतया भद्वैतवाद—की निरक्षता या अतिचार के कारण हिल गई थीं । भद्वैत की भूमि पर पहुँचकर तो मसार या समाज के सभी भेद-उपभेद मिथ्या और निम्मार हो जाते हैं, उस स्थिति में तो शुभ-अशुभ, पाप-पुण्य, स्वर्ग-नरक, परोपकार और पीडन सभी निस्सार और व्यर्थ हो जाते हैं । भद्वैत की दृष्टि में तो प्राप्त्य और अस्त दोनों एक हैं । न कोई किसीको प्राप्त देना है और न कोई अस्त होता है । इस प्रकार की भद्वैत की भावना व्यक्ति की साधना का लक्ष्य तो हो सकता है किंतु समाज का सामान्य आदर्श नहीं हो सकता क्योंकि ऐसी स्थिति में तो समाज का संचालन ही रुक जाएगा । समाज संचालन के लिए तो कर्तव्याकर्तव्य, विधि-निषेध, कारणीय तथा अकारणीय की कोटियाँ अनिवार्य हैं । समाज संचालन में पापी का दण्ड और पुण्यात्मा का अभिनन्दन आवश्यक है चाहे पारमार्थिक दृष्टि में, दोनों ही सम बयों न हो । तुलसी की भक्ति ने सहज, सरल और शुद्ध आचरण पर जोर देकर अप्रकट रूप से सामाजिक जीवन के स्तर को ऊपर उठाया और (ज्ञान के अतिचार से सम्भूत) सामाजिक अस्तव्यस्तता और अनुशासनहीनता को रोकन का प्रयत्न किया । यही भक्ति के आन्दोलन का सामाजिक पक्ष है ।

हिन्दू समाज का आधार वर्णाश्रम धर्म की व्यवस्था और प्रतिष्ठा है । मध्ययुगीन हिन्दू समाज में किस प्रकार अस्तव्यस्तता और अनुशासनहीनता फैल गई थी, लोग किस प्रकार अपने निश्चित कर्तव्यों से विमुख हो रहे थे, इसका तुलसीदास ने मानस में कल्पिपुत्र के वर्णन के बीच स्पष्ट उल्लेख किया है । वहीं पर उन्होंने बताया है कि शूद्र किस प्रकार अपने को ब्रह्मवेत्ता कहकर ब्राह्मण की भर्त्सना कर रहे हैं । कवि की दृष्टि में

यह सामाजिक अनुशासनहीनता है—

मार्वाहिं शूद्र द्विजन सन हम तुमते बहुत घाटि ।

जाने ब्रह्म सो विप्रवर आसि दिखावहि डाटि ॥

इसी प्रकार कवि का कहना है कि जो लपट और सयाने है वह अपने को अभेदवादी कहते हैं—

पर-तिय लपट कपट सयाने । मोह मोह ममता लपटाने ॥

तेइ अभेदवादी जानो नर । देखा मैं चरित्र कलियुग कर ॥

इन शब्दों में कवि ने अद्वैतवाद के सामाजिक कुपरिणामों की ओर दृष्टि दिना है और बताया है कि इसकी मिथ्या भावना किस प्रकार समाज में अव्यवस्था उत्पन्न कर उसे क्षिप्त बनाती है। समाज की दृढ़ता के लिए ही कवि ने ज्ञान की अपेक्षा भक्ति पर अधिक जोर दिया ।

भक्ति का जो व्यक्तिपरक पक्ष है वह भी चरित्र और व्यवित्तत्व का निर्माण कर समाज की नींव को पुष्ट ही करता है। भवधा भक्ति का वर्णन करते हुए भक्ति के साधन का उल्लेख भी मुलसीदास ने श्रीराम-चन्द्र के मुख से कराया है । उसमें 'निज निज करम निरति धृति रीति' में उसका सामाजिक पक्ष स्वतः स्पष्ट हो जाता है ।

भक्तों का आधार, ससार की क्षणिकता की सतत अनुभूति, निरव-सबला, अनन्यता और उच्च जीवन-थापन है, ससार की निस्सारता उन्हें यह भी बताती है कि ससार के प्रदर्शन, ससार की पाशविक शक्ति और वैभव सब धुआ का धौरहर है—

जग, नभ वाटिका रही है फलफूलि रे

धुआं कंसो धौरहर देखि तू न भूलि रे ।

अन ससार और असारवागियों से किसी प्रकार की आशा दुराशा ही होगी । यही नहीं, जो देवता कहे जाते हैं वे भी सम्पन्न नहीं हैं, वे भी किसी दूसरे का मुह देखते हैं । फिर उन्हें दीनदयाल क्या कहा जाए, वे स्वयं दीन दिखाई पड़ते हैं—'दीन को दयानु दानि दूसरो न षोऊ, जासा दीनता बहीं हों देखी दीन सोऊ ।' ऐसी मनोदृष्टि चरित्र में

निर्भीरुता और दृढ़ता लाती है। ऐसे व्यक्तित्व के लोगों की आत्मा को भय या लालच खरीद नहीं सकता और मासार्थिक वैभव के प्रदर्शन उनकी आत्मा में चकाचौंध नहीं उत्पन्न कर पाते।

निरवनम्यना उनमें सच्चे दैव्य और विनयी का संचार करती है और भक्ति के मय में बड़े शत्रु—दम्भ और अहंभाव—से उनकी रक्षा करती है। दम्भ और अहं के सोन से भजन उम जीवन की ओर प्रवृत्त होते हैं जिसे तुलसीदास सच्ची 'रहनि' समझते हैं। इसी प्रकार अनन्यता भवन में उम दृढ़ विश्वास की सृष्टि करती है जिसके सहारे भक्त कठिन में कठिन परीक्षा में भी सफल होता है। अनन्यता मन को प्रभु की ओर केन्द्रित कर देती है जिससे मन की खललता दूर होती जाती है और वह किसी धूमरे से कोई भाषा नहीं रखता है। मानस में तुलसीदास ने राम के मुख से कहाया है कि जो मेरा दास कहलाकर भी किसी मनुष्य से भाषा रने तो उसके विश्वास के लिए क्या कहा जाए—

भोर दास कहाइ नर आसा । करइ त कहहु कहा विस्वासा ॥

चातक अनन्य प्रेमी का प्रतीक है और भरत अनन्य भक्त हैं। भक्ति के उपकरण इस प्रकार ऐसे व्यक्तित्व का सृजन करते हैं जिसमें विनय के साथ दृढ़ता और निर्भीकता रहनी है, जो न भय से डरता होता है और न लालच में खरीदा जा सकता है, जिसमें 'बियर न निग्रह आस न आसा', जो खरी परीक्षा में भी अपने उच्च लक्ष्य को नहीं छोड़ता। भक्त का जीवन आदर्शनिष्ठ जीवन हो जाता है।

किन्तु तुलसीदास इसके आगे और भी कुछ कहने हैं जो भक्ति के उच्च व्यक्तिपरक आचरण को सामाजिक बना देता है। उन्होंने कई स्थलों पर कहा है कि सबसे बड़ा धर्म अहिंसा और परोपकार है, सबसे बड़ा पाप पर-पीडन है। परपीडन से विरत होने में समाज की रक्षा, और परोपकार में समाज के कल्याण की भावना छिपी है—

परम धरम धुति बिदित अहिंसा । पर निंदा सम अघ न गिरीसा ॥

परहित सरिस धर्म नहीं आई । पर पीडा सम नहीं अघमाई ॥

जिस प्रकार अहिंसा और परोपकार में समाज की भावना छिपी हुई है उसी प्रकार सन्तों के जो लक्षण बताए गए हैं, उनके उच्च जीवन की जो विशेषताएँ बताई गई हैं उनमें भी समाज के कल्याण की भावना छिपी हुई है। 'पर दुख दुख सुख सुख देने पर', 'कोमल चित दीन्हन पर दामा', 'सीतलता समता महती' आदि में सामाजिक पक्ष भी निहित है। भक्त का जीवन इस प्रकार उच्च नैतिक जीवन का निदर्शन बन जाता है जिससे समाज का कल्याण होता है और जिसका समाज अनुकरण करता है।

भक्ति का वर्णन करते हुए मनुष्य के कर्तव्यों की चर्चा भी की गई है। मनुष्य शरीर भगवत्कृपा का फल है। यह अत्यन्त दुर्लभ है। इसे इन्द्रिय लोभुपता से अलग कर उच्च आचरण की ओर लगाना चाहिए। जो मनुष्य शरीर धारण कर दूसरों को पीडा पहुँचाते हैं वे ससार में पतित होते हैं—

नर शरीर धरि जे परिपीरा । करहि ते सहहि भहा भय भीरा ॥

मनुष्य शरीर की महिमा मानस और विनयपत्रिका दोनों में कहाँ गई है, यह साधना का स्थल है—'साधन घाम मोच्छ कर द्वारा।' ईश्वर कभी-कभी कृपा करके नर शरीर देता है—'बहुक करि बहना नरदेही, दत्त ईस विनु भोग सनेही।' इसे भोग विलास में न लगाना चाहिए—'एहि तन कर फल विषय न भाई।' यह नर शरीर ससार-सागर को पार करने का यान है। भगवत्कृपा उसे बताने के लिए अनुकूल वायु है—'नरतन भववारिधि कहैं वेरो, सनमुख भक्त अनुग्रह मेरो।' अतः मनुष्य शरीर को उच्च साधना के लिए प्रयुक्त करना चाहिए। इन उच्च कर्मों में परोपकार सर्वोच्च है। विनयपत्रिका में कवि ने मनुष्य शरीर की सार्थकता पराणकार के सबध से ही निश्चित की है।

स्वयं कवि ने अपने लिए जिस आदर्श जीवनयापन की कामना प्रकट की है उसमें भी समाज के कल्याण की पूरी सम्भावना है, व्यक्तित्व की उदात्तता के साथ दूसरे (या समाज) के उपकार की बात कही गई

है—‘परहित निरत निरतर मन क्रम वचन नेम निबहीमो ।’

इस प्रकार भक्ति के प्रचार ने देश को नवीन व्यक्तित्व प्रदान किया जो विनम्र विन्तु दृढ़ था, जो निर्भीक था, जो अपने विश्वास में अटल था, जिमपर सत्कार की शान-शोबत का कोई असर न था, और जो अपनी गरीबी में ही मस्त था क्योंकि वह ऐसे प्रभु का सेवक था ‘जैहि अनि दीन पियारे’ । भक्ति के इसी वाच को धारण कर हिंदू जाति अपने प्राचीन धर्म तथा सत्त्व की रक्षा मध्ययुग की उन कठिन घड़ियों में कर सकी जब विघर्षी शक्ति ने देश की स्वतंत्रता का अपहरण कर लिया था, वह न दास्य के भय में दस्त हुई और न लोभ में फंसी । भक्ति के सहारे ही देश की जनता विघर्षी शक्ति और दामन के बीच अपने व्यक्तित्व को सुरक्षित रख सकी । देश परतंत्र हुआ, विन्तु देश की आत्मा श्वेतन्न रही ।

तुलसी का यह महत्वपूर्ण कार्य मेरी दृष्टि से ओझल न रहा । मानस-रचना के समकाल में तुलसी के देशवासी, विजेताओं द्वारा धून-धूमरित थे और उन्होंने (तुलसी ने) अपने वाक्य के द्वारा अपने देश की रक्षा के लिए अपूर्व मार्ग प्रदर्शन की चेष्टा की । कहना न होगा कि रक्षा का यह अपूर्व मार्ग भक्ति का ही मार्ग था । इसी भक्तिपथ का अनुसरण कर जनता अपनी सत्त्व की रक्षा कर सकी । यह भक्ति दो चार इने-गिने व्यक्तियों के लिए न थी । उपासना के क्षेत्र में इसने समानता के सिद्धान्त की घोषणा की और इसने समग्र देश को आप्लावित कर दिया । सारे देश ने इसे अपना लिया । तुलसी की वाणी ने ही इस भक्ति को प्रत्येक हृदय में प्रतिष्ठित कर दिया । सारे देश ने इसे हृदयगम कर लिया । इस प्रकार तुलसी ने अपने वाक्य में प्रतिपादित भक्ति के द्वारा जनता का पुनरुत्थान किया । इस कवि की पीयूषवाणी को सुनकर ही जनता जीवित रह सकी, तुलसी की वाणी को सुनकर यहा की जनता को जनार्दन के आश्रय का अटल विश्वास हो गया ।

तुलसीदास ने धार्मिक विचार को लेकर मानस में विभिन्न देवी-देवताओं की स्थिति और शिव तथा विष्णु की उपासना के सामञ्जस्य का प्रधानतया उल्लेख किया है तथा राम की अर्द्धतस्थिति और उपासना आदि की चर्चा की है।

भारतीय देवमण्डल का तीन कोटियों में विभाजन किया गया है। मानस में वैदिक देवमण्डल के उन देवताओं के समावेश के विषय में, जो कि अब बिल्कुल गायब हो गए हैं, कहा जाता है कि इनकी प्रतिष्ठा भारतीय धार्मिक मतवादों की सबसे बड़ी विशेषता अहिंसा—'हिंसा न करने' के सिद्धान्त की स्वीकृति है, और इसका दूसरा प्रधान कारण तुलसी के अपने 'कट्टर मतवाद' की रक्षा का प्रयत्न है। कवि चाहता है कि ये प्राचीन देवता उच्च सम्मान के अधिकारी बन रहें और यह सम्मान उन्हें ऊप-नीच सभी से अनिवार्य रूप में मिले। ऐसा न होने से अन्य देवताओं की प्रतिष्ठा को अस्मात् पहुँच सकता है। किन्तु इतना ही पर्याप्त नहीं है। इन देवताओं के समावेश का प्रधान कारण मध्ययुगीन वैष्णव भक्ति का आन्दोलन है जिसने देवताओं के प्रति विशेष को निदनीय बताया और देवताओं के प्रति पूज्य बुद्धि रखने की बात कही।

मेरा यह भी मत है कि मानस में बहुदेववाद से एक देववाद की प्रवृत्ति है जो सर्ववाद से समन्वित है। तुलसी के काव्य में चित्रित देवमण्डल के उदाहरण में विभिन्न भारतीय मतवादों द्वारा निर्मित मार्ग बहुदेववाद से एकेश्वरवाद की ओर (उन्मुख) है, प्रायः सर्ववाद से अत्यन्त संपृक्त। वस्तुतः ऐसा तुलसी के काव्य में ही नहीं है प्रत्युत यह भारतीय उपासना की प्रचलित पद्धति है। भारतीय उपासना किसी एक देवी या देवता को ग्रहण कर उसकी ब्रह्मरूप में भावना करती है और उसकी सर्वव्यापी सत्ता स्वीकार करती है। इस प्रकार बहुत से देवी-देवताओं में से चुना हुआ देवता सबसे बड़ा देवता बन जाता है (एकेश्वरवाद की इस प्रकार प्रतिष्ठा हो जाती है)

और उगवी व्यापकता सर्ववाद को जन्म देनी है। मारी सृष्टि उसीकी अभिव्यक्ति करने लगती है।

इन देवताओं की स्थिति अत्यन्त दयनीय चित्रित की गई है। ये सभी देवता शक्तिशाली होने हुए भी राम की माया के वश में हैं। राम 'विधि हरि मनु नचावनि हारे' हैं और उनकी माया ने सभी डरते हैं, 'सिव चतुरानन जाहि डेराही'। यह देवता स्वयं स्वीकार करते हैं कि 'भव प्रवाह सतत हम परे'। इनमें इन्द्र सब से अधिक कुटिल और स्वार्थी हैं। इन देवताओं में केवल सरस्वती और गणेश भव भी हमारी थका के पात्र हैं। अन्य देवताओं का कोई व्यक्तित्व नहीं है। वे भगवान् की विनती करते हैं और उनपर फूल बरसाते हैं।

वैदिक देवताओं के साथ 'त्रिदेव' का भी मानस में समावेश है। इनमें ब्रह्मा की स्थिति सब से गौण है और शिव और विष्णु प्रमुख हैं। शिव और विष्णु में अविरोध दिखाया गया है। ये दोनों एक दूसरे के प्रेमी हैं। तुलसीदास ने इनका पारस्परिक प्रेम दिखाकर दो प्रधान धार्मिक मतवादों में सामंजस्य स्थापित करने की महत्त्वपूर्ण चेष्टा की है। शिव की सेवा से ही रामभक्ति प्राप्त होती है—'सिव सेवा बँ मुनु फल मोई। अविरल भगति राम पद होई ॥' स्वयं श्री रामचन्द्र जी कहते हैं कि शिवद्रोही मुझे अच्छा नहीं लगता, 'सिवद्रोही मम दास कहावा, सो नर सपनेहुँ मोहि न भावा।'

इस धार्मिक सामंजस्य के सबध में यही कहा जा सकता है कवि इसमें राजनीतिक भावना से परिचालित हुआ। वैष्णव और शैव में अनिवार्य रूप में सामंजस्य की राजनीतिक भावना से परिचालित होकर, तुलसीदास प्रायः शिव को सर्वोच्च देवता के रूप में चित्रित करते हैं। वास्तव में इस सामंजस्य के मूल में कोई राजनीतिक भावना न होकर वैष्णवता की उदार प्रवृत्ति है जो विष्णु को सर्वोच्च देवता मानते हुए भी अन्य देवताओं में कोई भेद-भाव नहीं रखती।

मानस में सर्वोच्च स्थान राम का है। हरि के रूप में उल्लेख होने

पर भी वे हरि से बड़े हैं, परात्पर ब्रह्म हैं, 'विधि हरि समु नवावनि हाने' हैं। वे श्रद्धांत ब्रह्म के सगुण रूप हैं। नर शरीरधारी राम और निर्गुण ब्रह्म में कोई भेद नहीं है, दोनों एक ही हैं। ये राम दुष्टों के विनाश और भक्तों की रक्षा के लिए अवतरित होते हैं। भक्तों के प्रेमवश यह भवनार लेते हैं—'भगत हेतु भगवान् प्रभु राम धरेउ तन भूप।' राम की माया से उत्पन्न होकर सभी राम में समाविष्ट हो जाते हैं। रावण का निघन होने पर उसके शरीर से तेज निकलकर राम में समा गया। इस प्रकार सब कुछ उस श्रद्धांत सत्ता से प्रसूत होकर उसीमें मिल जाता है।

यह मिलन या 'लय' ही मुक्ति है। मुक्ति के सामीप्य, सागुण्य, सात्त्व्य, सालोच्य आदि कई रूप हैं। भगवान् का भक्त 'भेद भक्ति' को अपना देने के कारण मुक्ति की कामना नहीं करता। भगवान् की लीला में ही उसे आनन्द मिलता है, वह मोक्ष नहीं लेता—'सगुन उपरमक मोक्ष न लेही।'।

राम और कृष्ण के वासरूप की उपासना का वैष्णव काव्य में जो दृढ़ता प्रचुर वर्णन मिलता है वह सर्वथा विलक्षण और मौलिक है। ऐसा और कहीं नहीं मिलता। यहाँ तक कि जैसा प्रेम हिंदू राम और कृष्ण के वासरूप के प्रति प्रकट करते हैं, न तो किसी भी भोली भाली जाति में और न उच्चतम विवसित धार्मिक मतवाद में प्राप्य है।

जन्मान्तरवाद हिंदुओं के धार्मिक विश्वास की विशेषता है। कम का सिद्धान्त इसकी आधारशिला या प्रेरक है और आवागमन के चक्कर से छुटकारा या मुक्ति पाना हिंदू धर्म का चरम उद्देश्य है। सृष्टि के क्रम में अनन्त जीव अनेक योनियों में अपने कर्मों से प्रेरित होकर भ्रमित होने रहते हैं। इनमें केवल मनुष्य ही ऐसा है जो अपने को सत्सार-चक्र में मुक्त करने की सम्भावना रखता है, वह विरलरूप में ज्ञान के माध्यम और सुगम रीति से भक्ति के द्वारा माया से मुक्त हो सकता है। मनुष्य का चरम पुरुषार्थ भगवत्प्रेम की प्राप्ति है, ईश्वर ने इसीलिए ब्रह्मा में

द्रवित होकर उसे मनुष्य का शरीर दिया है। इस नर शरीर की मार्थकता विषय-भोग में न होकर परोपकार और भक्तिपथ के अनुसरण में है। इस प्रकार तुलसी ने राम-भक्ति को मानव के सर्वोच्च मध्य के रूप में प्रतिष्ठित किया।

तुलसी के धार्मिक विचारों के अन्तर्गत मानस में प्राप्त हिन्दू धर्म की मुख्य बातों का संक्षेप उल्लेख इस रूप में किया जा सकता है।

अन्यत्र तुलसीदास के सामाजिक एवं नैतिक कथन के मध्य में मैंने उद्धृत ही संक्षेप में कवि के सामाजिक विचारों का संक्षेप दिया है। मैंने बताया है कि तुलसीदास कट्टर सामाजिक व्यवस्था के पोषक हैं और हिन्दू समाज की वर्णाश्रमव्यवस्था के समर्थक हैं। इसके साथ ही मैंने यह भी कहा है कि कवि ने गमवालीन वैष्णवता की जनात्मक प्रवृत्तियों का भी सामावेश किया है और बताया है कि राम केवल प्रेम के ही सम्बन्ध को मानते हैं। उनके सामने न कोई ऊँचा है और न कोई नीचा।

इस सम्बन्ध में मेरा निष्कर्ष यह है कि 'इस प्रकार तुलसीदास के सामाजिक दृष्टिकोण में स्पष्ट विरोध या विषमता है।'

यों तो तुलसी के वर्णाश्रमव्यवस्था के समर्थन में सामाजिक भेद-भाव की कट्टरता और समानता के सिद्धान्त के प्रचार के बीच आत्मविरोध का आभास होता है, किन्तु ऐसा है नहीं क्योंकि तुलसी ने दोनों के क्षेत्र अलग कर दिए हैं और वे दो विभिन्न सिद्धान्तों का दो विभिन्न क्षेत्रों में प्रयोग करते हैं। वर्णाश्रम धर्म की प्रतिष्ठा समाज के दिन-प्रतिदिन के लौकिक सम्बन्धों के बीच मान्य है। वहाँ पर वे समाज के विभिन्न स्तरों और अनेक रूपात्मक सम्बन्धों का निराकरण नहीं करते। इसके विपरीत समानता का सिद्धान्त उन्हें केवल आध्यात्मिक क्षेत्र में ही मान्य है। यह समानता की दृष्टि केवल उन लोगों के प्रति है जो सत्कार से ऊपर उठ चुके हैं, साधु या भक्त हो गए हैं। ऐसे लोग जो कि सत्कार को मिथ्या समझकर उससे विमुख होकर ईश्वरोन्मुख हो गए हैं, उनसे

समाज उनकी जात-पात न पूछेगा । वे चाहे जिस जात के रहे हों, भक्त या माधु हो जाने पर उनको उतना ही आदर और सम्मान प्राप्त होगा जितना किसी दूसरे साधु को जो कि पहले ब्राह्मण था । इस प्रकार भक्तों की श्रेणी में सभी भक्त समाज द्वारा समान आदर के अधिकारी रहेंगे । किन्तु जो उच्च आध्यात्मिक भूमि पर नहीं पहुँचे हैं, ससार के बन्धनों में पड़े हैं उनका शासन या अनुशासन समाज के प्रतिष्ठित नियमों के आधार पर ही होगा, उनपर वर्णाश्रम धर्म के नियम लागू होंगे । हिन्दू समाज के बीच आज भी ऐसा ही देखने को मिलता है । उनके नैतिक सम्बन्ध तो वर्णाश्रम धर्म के आधार पर ही निर्धारित होने हैं, किन्तु जब कोई साधु या महात्मा या जाता है तो वे उसकी अभ्यर्थना करते हैं । उसके चरण धोते हैं, चाहे पहले वह किसी वर्ग का पयो न रहा हो, और उससे प्रसाद पाकर कृतकृत्य होते हैं । इस प्रकार वर्ण-भेद और समानता के सिद्धांत के क्षेत्र भ्रम हो जाते हैं और उनके प्रयोग में आत्मविरोध नहीं प्रतीत होता । इसे मैंने भी नक्षित किया है । मैं कह सकता हूँ कि 'सामाजिक समानता (बराबरी) का सिद्धांत उनके (तुलसी) द्वारा केवल उच्चतर पक्ष में ही स्वीकृत हुआ है ।'

तुलसी का पक्ष बिल्कुल स्पष्ट है । तुलसीदास हिन्दू समाज के वर्णाश्रम धर्म की व्यवस्था के कट्टर समर्थक हैं । वे इसे आदर्श व्यवस्था समझते हैं और इसमें किसी प्रकार की शिथिलता या इसकी भवद्देशना उनको सह्य नहीं है । राम राज्य की आदर्श स्थिति में लोग इसी वर्णाश्रम धर्म का पालन करते हैं और सुखी होते हैं—सब 'चलहि स्वधर्म निरत भ्रुति रीति ।' इसी प्रकार—

धरनाथम निज निज धरम निरत बेद पथ सोय ।

चलहि सदा पार्वाह सुख नहि भय सोक न रोग ॥

इसी वर्णाश्रम धर्म के पालन में जब शिथिलता दिखाई पड़ती है तो वे इसपर दुःख प्रकट करते हैं और उनकी निंदा करते हैं । कलियुग के वर्णन में इन्होंने उस व्यापक अवस्था और उथल-पुथल का चित्रण किया

है जो समाज और परिवार के प्रत्येक क्षेत्र में छा गई थी। वे कहते हैं कि प्रत्येक वर्ण अपने धर्म या कर्तव्य के पालन से च्युत हो रहा है। ब्राह्मण विद्या-विहीन हैं, 'विप्र निरच्छर' हैं, जिस प्रकार 'द्विज स्तुति वचक' हैं उसी प्रकार राजा रक्षक न होकर प्रजा का भक्षक है, 'भूप प्रजासन'। शूद्र सेवा करने के स्थान पर 'विप्रन्ह सन पाव पुजावहि'। समाज की मर्यादा नष्ट हो रही है। अपनी हपली अपना राग है, 'मारग सोट जा कहूँ जोई भावा'। लोग नये सम्प्रदाय या 'पयो' की सृष्टि कर रहे हैं, 'कल्पहि पंच अनेक' और—

वरन धरम नहि आलम चारी। धृति विरोध रत सब नर-नारी।

परिवार के, जिसपर कि समाज टिका हुआ है, सम्बन्धों में भी शिथिलता दिखाई पड़ती है। माता-पिता की प्रतिष्ठा विवाह होने के पूर्व तक ही है। विवाह होते ही 'रिपु रूप कुटुम्ब भए तब ते'। यह अनुशासनहीनता सभी क्षेत्रों में है। जिसे जो न करना चाहिए वही वह कर रहा है। सीतामयवती स्त्रिया 'विभूषन हीना' है और 'विधवन्ह के सिंगार नवीना'। तपस्वी, जिन्हें त्यागी होना चाहिए, धन-सचयी हैं और गृहस्थ दरिद्र है—'तपसी धनवन्त दरिद्र गृही है'। सामाजिक अव्यवस्था के इस चित्रण में तुलसीदास किसी वर्ण को क्षमा नहीं करते, वे सब की कर्तव्य-अवहेलना की निंदा करते हैं। सामाजिक अव्यवस्था का विस्तृत चित्रण करते हुए तुलसीदास उनकी मर्यादा की पुनःप्रतिष्ठा वर्णाश्रम धर्म के आधार पर ही करते हैं। वे वर्ण-व्यवस्था में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं चाहते हैं। कट्टरता के समर्थक-रूप में वे हमारे सामने आते हैं।

तुलसीदास का यह कट्टर दृष्टिकोण केवल ब्राह्मणों के उच्चाधिकारों की रक्षा में ही नहीं, वरन् शूद्र तथा नारी की निम्नस्थिति में भी व्यक्त होता है। कुछ विद्वानों ने सामाजिक अनुशासन के नाम पर तुलसी के सामाजिक दृष्टिकोण का समर्थन किया है। वास्तव में हमारा उद्देश्य खडन या मंडन न होकर तत्कालीन सामाजिक परिस्थिति,

सामाजिक सम्बन्ध तथा उनके मूल का अध्ययन होना चाहिए, क्योंकि मुनसी को हमारे समर्थन या खडन की कोई अपेक्षा नहीं है।

मुनसी ने ब्राह्मण, क्षत्र, नारी आदि की स्थिति, समाज के मण्डन, नेता तथा राजा (तथा गुरु) के कर्तव्य, पिता तथा पति के अधिकार, उत्तराधिकार की व्यवस्था और सामाजिक शिष्टाचार तथा मर्यादा के मन्थन में जो कुछ कहा है उनमें उनका विश्वास होने हुए भी ये सब कथन उनके अपने नहीं हैं। इनमें अधिकतर कवि को परम्परा-रूप में प्राप्त हुए हैं और कवि के सामाजिक एवं नैतिक कथनों पर मध्ययुगीन भावना की स्पष्ट छाप है। यहाँ पर यह भी कह देना चाहिए कि इनमें से अधिकांश भाग भी समाज में पूर्ववत् हैं।

हिन्दू समाज में ब्राह्मणों की उच्च स्थिति तथा क्षत्रों की निम्न स्थिति की भावना कई शताब्दियों से चली आ रही थी। मध्ययुग में तो यह भावना और भी दृढ़ थी। जिस प्रकार मध्ययुग 'ईस अस्त भव नृपति वृषाक्ष' कहकर राजा को ईश्वर का प्रतिनिधि मानता था, उसी प्रकार ब्राह्मण पृथ्वी पर साकार देवता के रूप में मान्य था। वह भूमुर, भूदेव की उपाधि से विभूषित था। राम के राज्याभिषेक की घोषणा के पहले दशरथ वशिष्ठ का समर्पण प्राप्त करना आवश्यक समझते हैं। ब्राह्मण की अधिकारपूर्ण स्थिति का इसीमें पता लग जाता है। ब्राह्मण की अवमानना रामचन्द्र को अक्षी नहीं लगती—'मोहि न मुहार्ह यह कुल द्रोही।' जो ब्राह्मण की निष्पक्ष सेवा करता है उसके वश में शिव, ब्रह्म तथा राम सभी हैं—

मन अम बचन कष्ट तजि जो कर भूसुर सेव ।

मोहि समेत चिरचि सिव बस ताके सब देव ॥

क्षत्र और नारी दोनों की स्थिति निम्नतम है। 'दोन गवार सूत्र पनु नारी' इसे स्वयं स्पष्ट कर देता है। कावमुनुण्डि अपनी पूर्वजन्म की कथा के सम्बन्ध में निम्न जाति के विषय में कहते हैं—

अथय जालि हैं विद्या पाये । अथयें जया अहि दूध पिताये ॥

‘नूतन माने लतियाये’ यह कहावत अभी तक चली आ रही है। मध्ययुग के ‘रजोल’ की भावना इसी प्रकार की थी और मुसलमान शासक निम्न जनता का मुँह नहीं देखना चाहते थे।

इसी प्रकार नारी की निम्नस्थिति भी उसी युग की भावना है। उस युग में नारी के कोई अधिकार नहीं थे। पति के सम्बन्ध से ही उसकी प्रतिष्ठा निर्धारित होती थी। यह मान्य सिद्धान्त था कि वन्या-रूप में पिता के शासन में, विवाह होने पर पति के अधिकार में और विधवा होने पर वह पुत्र के अधीन रहती है। वह कभी स्वतन्त्र नहीं। स्वतन्त्र होने पर तो वह धिगट जाती है—‘जिम स्वतन्त्र होइ विगर्हि नारी।’ वह तो ‘महज अपावनि नारि’, शबरी के शब्दों में ‘अधम ते अधम अधम अनि नारी।’ नारी सम्बन्धी उपर्युक्त सभी भावनाएँ मध्ययुग की उपज हैं।

इसी प्रकार समाज-मघटन और मन्त्रातन के सम्बन्ध में तुलसी की अगाध भावना की जो कल्पना है वह भी काफी प्राचीन है। जिस प्रकार चारों वर्णों में ‘पुरुष’ के विभिन्न अंग हैं उसी प्रकार विभिन्न वर्णों ‘ममाज-शरीर’ के अंग हैं। सर्वोच्च वर्ण मुख की तरह है, नरता है और सबके शरीर का हाथ-पैर और नख के समान हैं। मुखिया को चाहिए कि वह वस्तुओं को ग्रहण करके अन्य अवयवों को विवेक के साथ पुष्ट करे—

मुखिया मुख से चाहिए खान पान कह एक।

पालइ पोषइ सकल अंग तुलसी सहित विवेक ॥

सेवक कर पद नयन से मुख से साहिब होइ।

तुलसी प्रीति कि रोति भलि सुकवि सराहहि सोइ ॥

मुख तथा अन्य अवयवों की लड़ाई की कथा का उल्लेख रोम के इतिहास में ‘प्लीनियस’ और ‘गैट्रीशियस’ के अधिकारों के द्वन्द्व के बीच भी मिलता है। जिस प्रकार समाज के चार वर्णों की कल्पना ‘पुरुष सूक्त’ में जुड़ी है उसी प्रकार यह कथा भी काफी पुरानी है। तुलसी का उपर्युक्त कथन समाज के विभिन्न अवयवों के बीच पारस्परिक सामंजस्य की

आवश्यकता को प्रतिपादित कर समाज के सम्यक् मंचालन का मार्ग प्रदर्शन कर रहा है और साथ ही समाज की उच्च स्थिति पर विद्यमान लोगों को भेष के प्रति अपने उत्तरदायित्व से अवगत करा रहा है।

नेता के समान राजा के भी नतिपय कर्तव्य हैं। राजा यद्यपि पृथ्वी पर ईश्वर का प्रतिनिधि है, 'ईस अस भव नृपति नृपाला', फिर भी वह नियमों से मुक्त नहीं है। वह अपनी प्रजा का पिता है। 'प्रजा' का अर्थ ही सन्तान है। राजा की पिता-रूप में कल्पना 'कुलज्येष्ठ' (Patriarch) की भावना से संयुक्त है जो कि काफी प्राचीन है। प्रजा का पालन राजा का सबसे बड़ा कर्तव्य है। कलियुग वर्णन में तुलसी कहते हैं कि 'नृप पाप परायण धर्म नहीं, करि दंड बिडव प्रजा नित ही।' तुलसी का यह कथन 'राजनीति'क उदय-पुनरुदय के युग में अत्यधिक महत्त्वपूर्ण हो जाता है कि 'जासु राज प्रिय प्रजा दुखारी, सो नृप अवसि नरक अधिकारी।' तुलसी का यह वर्णन स्वतन्त्रता के सपना के बीच जनता को बहुत बल देता रहा है—

अनुचित उचित बिचार तजि जे पालहि पितु बँन ।

ते भाजन सुख सुजस के बसहि अमर पुर ऐन ॥

इसी प्रकार कवि का यह निर्णय भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है कि वह राजा शोचनीय है जिसे अपनी प्रजा प्राणोपम प्रिय नहीं है—

सोचिय नृपति जो नीति न जाना । जेहि न प्रजा प्रिय प्राण समाना ॥

परिवार में पिता और पति के अधिकार सर्वाधिक हैं। सत्तान के लिए पिता, और स्त्री के लिए पति ही सब कुछ है। पिता की आज्ञा अनुल्लंघनीय है और वही 'धर्म धरम' है—'पितु आयसु सब धरमक टीका' तथा स्त्री के लिए पति की आज्ञा का अनुसरण ही सब कुछ है—'नारि धरम पति देव न दूजा।' पितृ भक्ति तो भारतीय संस्कृति में अत्यन्त प्राचीन है, 'पितृ देवो भव', और पति भक्ति मध्ययुग की धार्मिक, सामाजिक और राजनीतिक स्थिति के बीच और भी दृढ़ हुई।

उत्तराधिकार की व्यवस्था भी पिता की इच्छा पर निर्भर करती है।

मामान्यतया उत्तराधिकार ज्येष्ठ पुत्र को ही प्राप्त होता है। राजा दशरथ वंशेयी में कहते हैं कि उन्होंने बड़े छोटे का ध्यान बरके ही बड़े पुत्र राम के सुवराज्याभिषेक की घोषणा की थी, अन्यथा राम को राज्य का कोई लोभ नहीं है—

लोभ न रामाह राज कर बहुत भरत पर प्रीति ।

मैं बड़े छोटे विचारि जिय करत रहेहुं नृपनीति ॥

किन्तु यह तो 'नृपनीति' है। यदि पिता चाहे तो उत्तराधिकार का प्रम बदल सकता है। और बड़े को पदव्युत कर छोटे को अधिकार दे सकता है। पिता की सहमति ही उसे बंध बना देती है। राजा दशरथ के निधन पर वशिष्ठ भरत में राज्य करने की बात कहते हुए व्यवस्था देते हैं कि जिसे पिता दे उसीका अधिकार वैध है, और वह वेदविहित भी है—'वेद विहित समत सब ही वा, जेहि पितु देइ सो पावइ टीका।' इसी प्रकार भरद्वाज ऋषि भी भरत में कहते हैं कि यदि वे राज्य करते तो भी उनको दोष न लगता—'करतेहु राजु त तुम्हहि न दोष', क्योंकि लोकमत और वेदमत यही है कि जिसे पिता राज दे उसीको मिले—

लोक वेद समत सब कहई । जेहि पितु देइ राजु सो लहई ॥

इस प्रकार उत्तराधिकार की जो व्यवस्था तुलसी ने चित्रित की है वह उनके युग तथा समाज की मान्य व्यवस्था है और बहुत कुछ इसी रूप में आज भी प्रचलित है।

सामाजिक शिष्टाचार और सामाजिक मर्यादा का जो स्वरूप तुलसी के युग में मान्य था उसका तिरस्कार उनको सह्य नहीं है—'सापत ताडत पुरष कहता' भी ब्राह्मण पूज्य है।

पिता की आज्ञा का पालन 'अनुचित उचित विचार तजि' होना चाहिए, गुरु की अवमानना दहनीय है, नहीं तो 'भ्रष्ट होइ खुति मारग मोरा', पति का अपमान किसी स्थिति में भी मार्जनीय नहीं है—

बुद्ध रोग यस जइ घन होना । अघ बधिर कोधो अति दीना ॥

ऐसेहु पति कर किय अपमाना । नारि पाव जमपुर दुख नाना ॥

इस प्रकार तुलसीदास अपने कथनों द्वारा स्पष्टतया परम्परा प्राप्त सामाजिक व्यवस्था के कट्टर समर्थक के रूप में सामने आते हैं । उन्होंने कट्टरता का पक्ष लिया है और उनको तत्कालीन प्रचलित सामाजिक व्यवस्था, मान्यताओं एवं मर्यादाओं का उल्लंघन कदापि भत्ता नहीं है । यद्यपि तुलसीदास यह अवश्य चाहते हैं कि प्रत्येक वर्ग अपने धर्म का पालन करे, और जब वह इसके विपरीत देखते हैं तो वह सभी वर्गों की कटु आलोचना करते हैं, फिर भी समाज के बीच वर्णों की उच्च एवं नीच पद की जो व्यवस्था है वे उसमें किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं चाहते । समाज में बाह्यण हर हात में उच्च पद का अधिकारी रह्या और शूद्र का स्थान निम्न है । तुलसी के विचारों की वस्तुस्थिति यही है, इसे चाहे उनकी कट्टरता कही जाए या सामाजिक अनुशासनप्रियता । तुलसी के ये विचार मानस में इतनी जगह और इतनी विभिन्न परिस्थितियों में व्यक्त हुए हैं कि इन सब को बाद में बाह्यणों द्वारा अपन को ऊंचा उठाने के प्रयत्न-रूप जोड़ा हुआ या 'प्रशिक्ष' कहन की कोई आवश्यकता नहीं है । समाज का बाधा कई शताब्दियों से उ्यों का त्यो है । इसलिए कट्टरता की उक्तियों की भी अपनी परम्परा बन गई है ।

मनुष्य के व्यक्तित्व के समान 'मानस' का व्यक्तित्व भी अनेक 'व्यक्तित्व' है, और यही विविधता उसकी लोकप्रियता का मूल कारण है । इस संबंध में किसी एक कारण को 'इशमित्यम्' रूप में उनी प्रकार नहीं प्रस्तुत किया जा सकता जिस प्रकार कि रज्जु के एक सूत्र को धूलग कर उसे सर्वप्रधान नहीं कहा जा सकता । जिस प्रकार मूर्तों का धमन्वित रूप उसकी शक्ति के सम्मिलित प्रभाव के रूप में प्रकट होता है उसी प्रकार मानस की लोकप्रियता उसके अनेक उपकरणों के धमन्वित प्रभाव के रूप में प्रकट हुई है । इसलिए केवल जनता के धार्मिक विश्वास, या राम के स्वरूप से कथा की व्यवस्था अथवा गम्भीर दार्शनिक विचारों की विवेचना या नैतिकता या कलात्मक उत्कृष्टता में से किसी एक को इस काव्य का लोकप्रियता का एकमात्र कारण नहीं माना जा सकता, यद्यपि ये अपने

में काफी महत्वपूर्ण हैं। इसलिए लोकप्रियता के मूल में उपकरणों के सम्मिलित प्रभाव को ही मानना समीचीन होगा। मुझे यह कथ्य है कि सुन्दर कलात्मक रूप में अभिव्यक्त इसके नैतिक उद्गार भारत की कम शिक्षित और पूर्णतया अशिक्षित जनता के कठ में जीवित है। गम्भीर दार्शनिक विचारों की सरल व्याख्या और उनकी उच्च (कोटि की) चित्रात्मकता ने मार्मिक भावातिरेक के मेल से इन विचारों के व्यापक प्रसार में सहायता दी।

इस प्रकार नैतिक पक्ष और काव्य (तथा कला) पक्ष का सुन्दर समन्वय और मण्डितवाचन-संयोग मानस के लोकव्यापी प्रसार का मुख्य कारण बन गया और उसने तुलसीदास को जनहृदय के सिंहासन पर अचल रूप में प्रतिष्ठित कर दिया। ऐसा सुन्दर संयोग कदा-कदा ही होता है। तुलसी के व्यक्तित्व में कवि और भक्त प्रतिस्पर्धा के रूप में न आकर सहयोगी और पूरक रूप में आए। इसीमें मानस में काव्य का दुहरा लक्ष्य बराबर प्रस्तुत किया गया है। आदर्श की उच्चता और अभिव्यजना की उत्कृष्टता, दोनों पर समान रूप से आग्रह दिखाया गया है। काव्य का प्रथम लक्ष्य 'सर्वहित' होना चाहिए—

कोरति भनिति भूति भलि सोई । सुरसरि सम सबकर हित होई ॥

तुलसीदास इतना कहकर मतुष्ट नहीं हो जाते, 'सब कर हित' से भक्त तो मतुष्ट हो जाता है, किन्तु कवि को केवल इतने से ही वृत्ति नहीं होती, क्योंकि नैतिक कथन मात्र उसका इष्ट नहीं है। भावपक्ष की उच्चता के साथ कलापक्ष का उत्कर्ष भी काव्य में उतना ही आवश्यक है। इसलिए नैतिक दृष्टि के साथ कला की कसौटी भी प्रस्तुत की गई है। काव्य सरस हृदय सवेद्य है, इसलिए रसिक उसका पारखी भी कहा गया है। उसका निर्णय ही काव्य की कसौटी है। जिस रचना का आदर 'बुधजन' नहीं करते, उसमें कवियों का परित्यक्त व्यर्थ हो जाता है। इसलिए तुलसीदास मानस-रचना के समय यह वरदान मागत है कि साधु समाज में उनकी 'भनिति' का सम्मान हो—

होहु प्रसन्न देहु बरदान । साधु समाज भनिति सनमान ॥

जो प्रपद्य भुष नहि आदरहीं । सो सम बादि बाल कवि बरहीं ॥

कवि ने इस प्रकार नैतिकता और वनात्मकता की समन्वित दाहरी काव्य-कसौटी प्रस्तुत की जो सत्कालीन साहित्य-जगत की अत्यन्त विलक्षण एवं क्रान्तिकारी घटना है ।

काव्य के इस आदर्श को प्रतिष्ठित कर कवि अपना यह विचार व्यक्त करता है (जो कि काव्य के आचार्यों के निष्कप के अनुकूल ही है) कि काव्य प्रतिभा प्रपन्न-साध्य न होकर ईश्वर-प्रदत्त है । भक्ति के समान यह भी ईश-कृपा के अधीन है । जिसपर ईश्वर की कृपा होती है उसके हृदय में काव्य की अधिष्ठात्री वाली उसी प्रकार नृत्य करती है जिस प्रकार बि भूतधार के इसारे पर कठपुतली नाचती है—

सारद दादनाहि सम स्वामी । राम सुत्रधर अन्तरजामी ॥

जैहि पर कृपा करहि जन जानी । कवि उर अजिर नचावहि घानी ॥

इस प्रकार काव्य प्रतिभा ईश्वर का वरदान है ।

तुलसी ने काव्य की प्रक्रिया का भी संकेत दिया है जो यही प्रतिपादित करता है कि काव्य दैवी वरदान होने के साथ-साथ दैवी विभूति है । काव्य का जन्म हृदय, बुद्धि और दैवी प्रतिभा के सयोग से होता है । हृदय की अनुभूति या संवेदना—समन्वित बुद्धि को जब सारदा की कृपा से अष्ट विचार मिलते हैं तभी काव्य के मोती उपजते हैं अन्यथा नहीं—

हृदय सिधु मति सीप समाना । स्वाती सारद बरहि सुजाना ॥

जो बरसइ सर बारि विचार । होहि कवित मुक्तामनि चार ॥

मानस रूपन के बीच कवि 'I' इसका स्पष्ट भवेन दिया है कि काव्य की मानसिक क्रिया किस प्रकार घटित होती है, काव्य का मानस किस प्रकार संपन्न होता है । यह मानस चर्म चक्षुषों में हृदयगम नहीं होता, इसके लिए ज्ञान की अन्तर्दृष्टि चाहिए । इसमें अन्तर्ग्राह्य करने पर जब कवि की बुद्धि विभन हो जाती है, हृदय आनन्द के उत्साह से भर जाता है, तब प्रेम प्रवाह के रूप में काव्य की सरिता इस मानस या मन से

उमड़कर चल पड़ती है—

अस मानस मानस चप चाही । भइ कवि बुद्धि विमल अघगाही ॥
भयउ हृदय आनद उछाहू । उमगेउ प्रेम प्रमोद प्रबाहू ॥
खली मुभग कविता सरिता सो ।

इस काव्य-सरिता का मूल, रामयज्ञ के जल से परिपूर्ण मानस है । यह जल बुद्धिगागं से होता हुआ मानस (या अन्तर) में बहुचकर सुस्थिर हो जाता है, और फिर इसीसे काव्य सरिता निकलती है—

सुमति भूमिथल हृदय अगाधू । बेद पुरान उदधिधन साधू ॥
बरपाहि राम मुजस बरबारी ।
मेधा महिगत सो जल पावन । सकलि खवन मग चलेउ सुहाधन ॥
भरेउ सुमानस सुपल विराना ।

इस रूपक में तलस्पर्शी बुद्धि और हृदय की 'अगाधता' या गहराई पर कवि की दृष्टि बराबर है । इस प्रकार कवि ने हृदय पक्ष और बुद्धि पक्ष, दोनों का समान रूप से काव्य की प्रक्रिया में योग माना है । भावुकता और विवेचना दोनों का समन्वय उच्च काव्य की प्रतिष्ठा के मूल में है । 'सुमतिभूमि' तथा 'मेधामहिगत' में बुद्धि के आधारभूत स्वरूप का चकेत देकर उसका ठोस महत्त्व स्वीकार किया गया है, यद्यपि कवि यह स्पष्ट कर देता है कि यह बुद्धि हृदय से विमुक्त नहीं है । बुद्धि हृदय-सागर में सीप के समान है । 'हृदयसिंधु' और 'हृदय अगाधू' भाव पक्ष या हृदय पक्ष की व्यापकता और गहराई को व्यञ्जित कर रहे हैं ।

इस प्रकार कवि के 'मानस' न काव्य को जन्म दिया । यह शत्रु की कृपा से ही सम्भव हुआ । शिव की कृपा में जब सदबुद्धि का आनन्दपूर्ण प्रकाश हुआ तभी तुलसी रामचरितमानस का कवि हुआ—

सनु प्रसाद सुमति हिये हुलसी । रामचरित मानस कवि तुलसी ॥

इस प्रकार काव्य की देवी विभूति ईश्वर का वरदान है ।

ऐसी उच्च विभूति का निम्न उद्देश्यों की ओर निपाजन उसका दुर्गुणयोग है । उससे उच्च लक्ष्य की ही माधना की जानी चाहिए । तुलसी

की दृष्टि में सर्वोच्च लक्ष्य राम की भक्ति है। राम उच्चता, गुडता और पवित्रता के प्रतीक हैं, उनका नाम ही हमारे हृदय की उदात्त वृत्तियों को जगाने में समर्थ है। इसीसे नैतिक भावना से प्रेरित होकर (और राम-नाम के रसोद्रेक की क्षमता को पहचानकर) तुलसीदास इस सीमा तक चले जाने हैं और कहते हैं कि सुकवि का चमत्कारी काव्य यदि राम-नाम से बिहीन है तो वह शोभाहीन ही है और राम-नाम से सयुक्त सामान्य काव्य भी सम्मान्य है—

भनिति विचित्र सुकविहृत जोऊ । रामनाम धिनु सोह न सोऊ ॥
सय गुन रहित कुकवि हृत खानो । रामनाम जस अकित जानो ॥
सादर कहहि मुनिहि बुध ताहो । मधुकर सरिस सत गुन प्राही ॥

तुलसी ने इस बयन में केवल नैतिकता का ही आग्रह नहीं है, प्रद्युत काव्य की वस्तु-विषय की उच्चता या उदात्तता पर भी जोर दिया गया है। तुलसी की दृष्टि में कवि के लक्ष्य और काव्य के वस्तु-विषय दोनों ही को उदात्त होना चाहिए। तुलसी की दृष्टि में मानव का सर्वोच्च लक्ष्य भक्ति है। कवि के मतानुसार जब लक्ष्य उच्च होना है, अर्थात् जब वह भक्ति के 'भावन व्यापार' में प्रवृत्त होता है तो काव्य की अभिष्टात्री शारदा ब्रह्मलोक से उसकी सहायता के लिए दौड़कर आती है। सरस्वती के थम का परिहार तभी होता है जब कवि उसे रामचरित के सरोवर में स्नान कराता है अर्थात् जब काव्य प्रतिभा उच्च लक्ष्य की साधना में प्रवृत्त होती है तभी काव्य की सच्ची सार्वकता है। उसके विपरीत जब कवि अपने इस उच्च उत्तरदायित्व को भूलकर अर्थ या यश-प्राप्ति के हेतु सामान्य नर-नारियों के प्रससात्मक वर्णन में अपनी काव्य-प्रतिभा को लगाते हैं तो वह उसका अपव्यय है और सरस्वती तिर धुनकर पछताने लगती है—

भगति हेतु बिधि भवन बिहाई । सुमिरत सारद आवत पाई ॥
रामचरित सर विनु ग्रन्थवाये । सो सम जाइ न कोटि उपाये ॥

कविकोयिल अस हृदय विचारो । गार्वाहि हरि जस कलिमत हारो ॥

बीन्हें प्राकृत जन गुन गाना, सिर धुनि गिरा सगत पछिताना ॥

तुलसी के उपर्युक्त उद्गार बड़े ही क्रान्तिकारी हैं। इन शब्दों में सदाशयता पर तो आप्रह है ही, किन्तु उसने साथ कवि की स्वतन्त्रता का भी उद्घोष है। इन शब्दों में उन कवियों की आलोचना भी है जो ब्रह्म टुकड़ों पर अपने को चेषने को तैयार हैं। कवि ने बड़े साहस के साथ उन कवियों की आलोचना की है जो उन युग में 'प्राकृत जन गुन गान' में प्रवृत्त थे। तुलसी का युग 'दरबारी' तथा 'राज्याश्रित' कवियों का था, उन युग के बीच तुलसी का यह कथन और भी महत्त्वपूर्ण हो जाता है। अपने युग के साहित्य-जगत् की आलोचना कर तुलसी सब युगों के लिए कवियों की आत्मस्वातन्त्र्य (या चाटुकारिता से बचने) की चेतावनी दे गए।

तुलसी का 'स्वान्त सुखाय' का उद्घोष भी कवियों के आत्म-स्वातन्त्र्य की ही बात कह रहा है। इसमें स्वतन्त्रता के साथ हृदय की सत्यानुभूति या सच्चाई का सिद्धान्त भी प्रतिपादित है। 'स्वान्त सुखाय' से यही तात्पर्य है कि कवि अपने अन्तस् या मन के सुख के लिए गाता है या उसे गाना चाहिए, जिसमें उसे सुख मिलता है या जिसमें उसका मन रमता है उसीको अपने उद्गारों का विषय बनाना चाहिए, इस प्रकार यह कवि की अनुभूति की ईमानदारी या सच्चाई की बात ठहरती है। यह तो स्पष्ट ही है कि जिस वस्तु-विषय या भाव में कवि का मन लीन नहीं होता उससे उसे सुख नहीं मिलता या उसकी सृष्टि नहीं होती, वह उच्च काव्य का आधार नहीं बन सकता। इस प्रकार उच्च काव्य की सृष्टि के हेतु ही स्वान्त सुखाय का सिद्धान्त महत्त्वपूर्ण हो जाता है अर्थात् उत्कृष्ट काव्य के लिए आवश्यक है कि कवि वस्तु-चयन के सम्बन्ध में स्वतन्त्र रहे और वह काव्य-वस्तु कवि के मन के अनुरूप हो। दूसरे शब्दों में, काव्य-रचना कवि के अपने अन्तस् (स्वान्त) से संचालित है, उसे फैशन या फरमाइश के रूप में प्रस्तुत करना ठीक नहीं। कवि के पास केवल

एक ही शक्ति है और वह शक्ति शब्दार्थ की है। यही उसका बल है और यही उसकी सामग्री है और वह इसीसे बधा है। भावाभिव्यक्ति के व्यापार में कवि को केवल शब्द और अर्थ का ही सहारा है। वह इनसे बाहर नहीं जा सकता और न किसी अन्य माध्यम का अवलंब प्राप्त कर सकता है। कवि की मति को शब्दार्थ के घेरे में बंधकर उसका उमी प्रकार अनुसरण करना पड़ता है जिस प्रकार नट को ताल के अनु रूप ही नाचना पड़ता है और वह ताल से बाहर नहीं जा सकता, तुलसी के मतानुसार कवि को केवल शब्दार्थ का ही सच्चा बल है—‘अर्थ आलम्बन माया’ है।

तुलसी के सम्बन्ध में स्वान्त मुखाय को पूर्णतया ऐकान्तिक कहकर समाज के दृष्ट या श्रेयस् से सर्वथा पृथक् नहीं किया जा सकता, क्योंकि तुलसी ने ऐसा नहीं किया है। तुलसी का ‘स्व’ संकुचित नहीं है। उसके मुख में सबका सच्चा मुख निहित है। यदि इस प्रकार के जीवन या ‘रहनि’ की कई स्थलों पर कामना कर चुका है कि वह दूसरों के मुख से सुखी और दूसरों के दुःख में दुःखी हो, अर्थात् उसके हृदय का जन हृदय से साधारणीकरण हो जाए। अपन को ग्रन्थनों में न बाधता हुआ भी कवि काव्य की प्रक्रिया तथा काव्य की आवश्यकताओं से अलग है। ‘स्वान्त मुखाय’ या अपन अन्तस् के मुख की बात कहता हुआ भी वह ‘अपन में ही मगन रहन वाला जीव नहीं है, क्योंकि वह कवि है और कवि होने के नाते वह जानता है कि काव्य की सार्थकता तभी है जबकि उसकी अपनी बात सबके हृदय की बात बन जाए, उसका काव्य जन-मन में उन्हीं भावों का प्रपञ्च और उद्बोधक या उद्भावक बन जाए जो कि कवि के अन्तस् में है। कवि इस प्रकार काव्य का जो सामाजिक पक्ष है या उगकी जो सामाजिकता है उसमें भतीभाति परिचित है। काव्य व्यक्ति की निजी इति होने हुए भी अपने में सम्पूर्ण नहीं है, उसे आना, पाठक या दर्शक की अपेक्षा है। उसे श्रोता, पाठक या दर्शक के हृदय तक पहुँचाना या हृदयगत कराना भी आवश्यक है। ऐसा होने पर ही

(कवि तथा) काव्य की पूर्ण सार्थकता है। सर्जन के क्षणों में काव्य कवि की चीज है, सृष्टि हो जाने पर वह समाज की सम्पत्ति हो जाती है और कभी-कभी कवि के न चाहने पर भी कवि से अधिक समाज (श्रोता, पाठक या दर्शक) का उसपर अधिकार हो जाता है, और समाज काव्य के सम्यन्ध में कतिपय मांगें पेश करने लगता है। इनमें सर्वप्रथम और अत्यन्त महत्वपूर्ण मांग यह है कि कवि के हृदय में जो भाव जगे है उनकी कवि पारस्परिक विनिमय के सर्वोच्च सामाजिक साधन भाषा द्वारा सामाजिकों के हृदय तक पहुँचा सके। 'प्रेषणीयता' का सिद्धान्त इस प्रकार काव्य का अत्यन्त महत्वपूर्ण सिद्धान्त बन जाता है। प्रेषणीयता का यह सिद्धान्त ही काव्य का सामाजिक पक्ष है। तुलसी ने प्रेषणीयता के महत्वपूर्ण सिद्धान्त को 'मनिमानिक मुकुता छवि' के द्वारा प्रतिपादित किया है। जिस प्रकार मणि, माणिक्य और मोती यद्यपि सर्प के मिर, खान और हाथी के मस्तक में जन्म लेते हैं फिर भी उनकी सार्थकता वहाँ नहीं है। उनकी शोभा तभी द्विगुणित होती है जब वे राजा के मुकुट या तरुणी के शरीर का आश्रय या आधार पाते हैं। इसी प्रकार काव्य का जन्म यद्यपि कवि के हृदय में होता है (और वह अपने में भी काफी महत्वपूर्ण है) फिर भी उसकी सार्थकता तभी है जब उसे उपयुक्त आश्रय प्राप्त हो (यह सभी जानते हैं कि काव्य का आश्रय स्वयं कवि न होकर पाठक या सामाजिक या 'रसिक' है)। इसी से 'कवित्त' का जन्म तो एक जगह (कवि-हृदय में) होता है, किन्तु शोभा दूसरी जगह (पाठक के हृदय में) प्राप्त होती है—

मनि मानिक मुकुता छवि जँसी । अहि गिरि गज सिर सोह न तँसी ॥
नृप किरीट तरुनी तन पाई । लहँहि सकल सोभा अधिकाई ॥
तँसइ मुकवि-कवित बुध कहँहीं । उपजँहि अनत अनत छवि लहँहीं ॥

इस प्रकार तुलसी ने काव्य के सभी महत्वपूर्ण सिद्धान्तों एवं उसके शास्त्रीय पक्ष का मानस में पूर्ण प्रतिपादन किया। बालबाण्ड में मानस के रूप में उन्होंने काव्य के अंगों का भी उल्लेख किया है। इसीसे

जब तुलसी काव्य की गंभीरता और अपनी निर्बलता का विज्ञापन करते हैं तो वह प्रकारान्तर से उनकी नम्रता का विज्ञापन बन जाता है, और वह उल्लेख यह भी बताता है कि काव्य के सभी पक्षों से तुलसी का परिचय है।

श्लेष में कवि ने काव्य के अन्तरंग और बहिरंग, उसकी आत्मा और उसके शरीर, उसके व्यक्तिपरक रूप और उसके सामाजिक पक्ष, दोनों का सम्यक् ध्यान रखा और दोनों में सामञ्जस्य प्रतिष्ठित किया। सूत्ररूप में उन्होंने काव्य के सम्बन्ध में 'सब कर हित' और 'बुधजन, भावर भादरहिं मुञ्जान' की उच्च भाव तथा उत्कृष्ट कला की दोहरी बसोटी प्रस्तुत की। इसीसे तुलसी की ज्ञान-गरिमा प्रकट होती है और इसीमें उनकी सफलता का रहस्य भी है।

उनकी सफलता और लोकप्रियता का रहस्य एक अन्य तत्व में भी छिपा है। इसे हम कवि की व्यापक दृष्टि, सहानुभूति या उसकी मान-वीर्यता कह सकते हैं। चित्रण में कवि चाहे 'यथार्थवादी न हो, फिर भी वह यथार्थवादी अवश्य है'। इसी प्रकार उसकी सूक्ष्म अन्तर्दृष्टि यद्यपि मानव हृदय के गहरे, विषम एवं अन्धकारपूर्ण बक्ष का कोना-बोना भाँक-कर उसका दृश्य हमारे सामने रख देती है, फिर भी वह मनुष्य की हसी नहीं उड़ाती, उसे सहानुभूति के साथ ऊपर उठाती है। ससार को माया या भ्रम समझता हुआ भी वह इस भ्रम का यथार्थ चित्रण करता है और सब मनुष्य को इससे मुक्त होने का उपदेश देता है। इसीसे कवि ने ससार के कष्ट और कष्टों में पड़े हुए मनुष्य का सहानुभूति के साथ चित्रण किया है, और पारमात्मिक रूप में भ्रम होने पर भी उसकी पीड़ा को हल्की बताकर उससे विमुख नहीं हुआ। तुलसी ने वस्तुस्थिति को जो विषमता है, ससार में जो कष्ट, पीड़ा और चुनन है, उसका पूरा-पूरा चित्र प्रस्तुत किया है। (कवि की रचनाओं में प्रकारान्तर से उसकी ऐहिक और आध्यात्मिक जीवन ही चित्रित हुआ है। तुलसी ने जीवन में जिन कष्टों को भेला उन्हींको उसके कवि ने कलात्मक अभिव्यक्ति दी।

इसीसे तुलसी के इन चित्रों में सत्य की शक्ति और स्वाभाविकता का रंग है, यथार्थता का आग्रह और आदर्श या आध्यात्मिकता की सात्वना या सरोधन है। इसका एक प्रमाण दरिद्रता (बे कपटो) सम्बन्धी कवि का कथन है। कवि स्पष्ट कहता है कि इस मसार में दरिद्रता से बटकर कोई दुःख नहीं है—'नहि दरिद्र सम दुख जग माही'। चौदह प्राणियों का जीवन मृत्यु तुल्य है और दरिद्रों की गणना इन्हीमें है।

कौल काम अस कुपित विमूढ़ा । प्रति दरिद्र अनसी प्रति बूढ़ा ॥

तनु पोषक निदर अघखानी, जीवत सब सम धौवह प्रानी ॥

तथा

प्राणि बडप्राणि ते बडी है प्राणि पेट की ।

इसी सम्बन्ध में कवि प्रकारान्तर से यह भी कहता है कि अपने सुख के बिना मन कभी स्थिर नहीं होता—'निज सुख बिनु मन होइ कि घीरा' और सबसे बड़े आनन्द की अभिव्यक्ति इस रूप में हुई कि मानो जन्म के दरिद्री को 'पारस' पत्थर मिल गया—'जनम रव जनु पारस पावा'।

दरिद्रता के सम्बन्ध में कवि की ऐसी प्रभावपूर्ण उक्तिया उसके जीवनानुभव से सम्बद्ध हैं। चूँकि कवि दान-दाने के लिए बिलबिला चुका था, उसके आगे दात बाढ़ चुका था, मान-मर्यादा की भावना को छोड़कर सभी के आगे पेट खोल चुका था और किसीन उसके मुह में धूल भी न डाली, किसीने 'सभाषन' भी न किया इसीसे तुलसीदास दरिद्रता को मसार का सबसे बड़ा कष्ट कहते हैं। इस कथन का महत्त्व इसलिये और भी बढ़ जाता है कि तुलसी जब महात्मा बन गए अर्थात् अपनी माधना द्वारा जब वे सनार के भ्रमपूर्ण रूप को समझ गए तब भी उन्होंने अपने इन कटु अनुभवों पर पर्दा नहीं डाला क्योंकि वे जानते थे कि केवल वे ही जगे हैं और मनुष्यों की अधिक मर्यादा मसार के दुःस्वप्न में पड़ी कष्ट भोग रही है। जब तक ये मनुष्य न जगें तब तक मिथ्या होते हुए भी ये कष्ट उनके लिए सच हैं। यह उसी प्रकार है, जिस प्रकार स्वप्न में सिर कटने पर तब तक पीडा नहीं शान्त होती जब तक कि स्वप्न न टूटे, मनुष्य न

जगे । कवि ने ऐसे ही स्वप्न में पड़े मनुष्यों का उन्हींकी दृष्टि से चित्रण किया है और उन्हींको सामाजिक व्यवस्था तथा नैतिक उपदेश दिए हैं जो जग गए हैं । उनके लिए न कोई व्यवस्था है और न बन्धन । कवि वदाचित् यह भी सोचता रहा हो कि मायामोह में पड़े मनुष्यों के दुःख-दरद का विषाद चित्रण शायद उनको जगा दे और उनको मन्वे मार्ग पर प्रवृत्त कर दे । इस प्रकार यथार्थ प्रेम, जीवन की विषमता और दुःख-दरद के समान्तर चित्र कवि के आदर्श तथा आध्यात्मिक लक्ष्य के पोषक तथा पूरक बन गए और उनमें कोई विरोध न रहा, इन यथार्थ ने कवि के आदर्शों को और भी स्पृहणीय बना दिया, आदर्शवादी होते हुए भी कवि ने यथार्थ की अवहेलना न की ।

यथार्थ प्रेम के समान ही सर्वांगीणता भी उसके काव्य की बहुत बड़ी विशेषता है । कवि को जीवन के ऊच-नीच का बड़ा व्यापक और गहरा अनुभव था । उसने दुःख और सुख दोनों के दिन देने थे । भिन्नमर्गों से लेकर बड़े-बड़े राजा-महाराजाओं से भी उसकी घनिष्ठता थी, विद्वानों से लेकर अपठ-भूख नव से उसका पाला पढ़ चुका था । अनेक यात्राओं के बीच वह अनेक प्रदेश और विविध स्वभाव के मनुष्यों से परिचित हो चुका था । इन सबका निचोड़ उसके काव्य में प्रतिबिम्बित हुआ । फलतः इस कवि के यथार्थ चित्रों में लोगों की अपने ही जीवन की भाँकी मिली, और चित्रों की सर्वांगीणता ने काव्य को और भी अधिक ग्राह्य बना दिया ।

इस यथार्थ के साथ ही साथ कवि ने जिस आदर्श का चित्र उपस्थित किया उसमें उसकी जनता के प्रति व्यापक सहानुभूति भी प्रस्फुटित हुई । यह जनता को बटो से छुटकारा पान का मार्ग बनाता है । उसके उद्गारों ने जनता के हृदय में आना का संचार किया । भक्ति के उपदेशों ने जनता को उच्च जीवन का आश्वासन दिया और जनता ने कवि को आत्ममर्पण कर दिया । इस प्रकार कवि उनका पथ-प्रदर्शन बन गया । तुलसी को

जनता का विश्वास प्राप्त हो गया ।

इस प्रकार यथार्थता, उच्चादर्श, सर्वगोप्यता तथा मानवीयता ने (रसात्मकता से समन्वित होकर) तुलसीदास को धनी-निर्धन, ज्ञानी-अपढ़, ऊँच-नीच, सभी के हृदय में सदा के लिए प्रतिष्ठित कर दिया । उनका ग्रामन घटल है और उनकी लोकप्रियता अमर है ।

तुलसी की मौलिकता

तुलसी की मौलिकता पर विचार करने से पहले हमें उन ग्रन्थों से उनकी तुलना करनी होगी जिनका आभास तुलसी ने स्वीकार किया है या जो परोक्ष या अपरोक्ष रूप से तुलसी को प्रभावित कर सके हैं। ये ग्रन्थ हैं भागवत, वाल्मीकि रामायण, अध्यात्मरामायण, प्रसन्नराघव, हनुमत्नाटक और भगवद्गीता।

भागवत और रामचरितमानस—मध्ययुग के वैष्णव धर्म के भान्दो-मनो में श्रीमद्भागवत का स्थान अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रहा है। शंकराचार्य, रामानुज, माध्व और निम्बार्क सभी वैष्णव आचार्यों का इस ग्रन्थ से परिचय था, इसका प्रमाण हमारे पास है। इनमें से कुछ ने भागवत पर टीकाएँ लिखी हैं और उसे प्रमाण ग्रन्थों में स्थान दिया है। स्पष्ट है कि मध्ययुग में श्रीमद्भागवत की मान्यता इतनी अधिक थी कि कोई भी आचार्य उसे छोड़कर अपने मत का प्रतिपादन नहीं कर सकता था। इसीलिए प्रत्येक आचार्य को इसकी सम्यक् सैद्धांतिक व्याख्या करनी पड़ी। मध्ययुग के समस्त कृष्णभक्त सम्प्रदायों में भागवत के पठन-पाठन और कथा का प्रबन्ध था। बल्लभ-कुल-सम्प्रदाय में भागवत की कितनी मान्यता थी। यह इसी बात से प्रकट है कि इस सम्प्रदाय के सबसे बड़े कवि मूरदाम को अपनी मौलिक रचना को भागवत के छांवे पर उपस्थित करना पड़ा।

भागवत की डमी मान्यता के कारण रामभक्त तुलसी को भी उसका सहारा लेना पड़ा। यही नहीं, सूदम अध्ययन से यह पता चलता है कि रामचरितमानस की रचना के समय श्रीमद्भागवत बराबर तुलसी के सामने रही है। तुलसी ने यह चेष्टा की है कि वे भागवत के कृष्ण के समान ही राम की स्थापना करें। वे ऐसा करने में सफल भी हुए हैं। यह प्रसिद्ध है कि तुलसी काशी के बल्लभ-सम्प्रदाय के मन्दिर में कुछ दिन रहे थे और वदाचिन्त बहा रहते हुए ही उन्होंने कृष्णगीतावली की रचना की। इन सब बातों से स्पष्ट है कि तुलसी के लिए भागवत एक महत्वपूर्ण आधार ग्रन्थ रहा है यद्यपि उसका प्रभाव अधिकांश अपरोक्ष रूप में ही झूठा जा सकता है। आगे हम इसी प्रभाव को स्पष्ट करने की चेष्टा करेंगे।

पहले हम श्रीरामचरितमानस के ढाँचे की बात लेते हैं—

(१) भागवत में ग्रन्थ के आरम्भ में कल्पवृक्ष का रूपक है। तुलसीदास ने अनेक स्थान पर रामकथा को कल्पतरु कहा है। उन्होंने भी मानस के आरम्भ में रामचरितमानस के रूप में एक सुन्दर रूपक की प्रतिष्ठा की है।

(२) भागवत की भाँति रामचरितमानस भी सम्वादवाक्य है।

(३) भागवत महाकाव्य नहीं है। रामचरितमानस भी महाकाव्य नहीं है। काव्याचार्यों ने महाकाव्यों की एक विशिष्ट परिभाषा दी है। उसके अनुसार महाकाव्य की कथा को सर्गों में बटा होना चाहिए। महाकाव्यों और पुराणों में सब से महत्वपूर्ण अन्तर यही है कि पुराणों में कथा सम्वाद रूप में अविभाजित चलती है और प्रसंगोत्तर उपकथाओं और अंतकथाओं को भी स्थान मिलता है जिनका महाकाव्य में कोई स्थान नहीं है। रामचरितमानस में कथा का एक अखण्ड स्रोत बहता है और यद्यपि वह कांडों में विभाजित है तथापि यह विभाजन बहुत दूर तक कृत्रिम है और संस्कृत रामायणों की परम्परा की रक्षा के लिए ही किया जान पड़ता है। तुलसी के मानस में भागवत

की भांति अतर्कधाएं नहीं हैं परन्तु अनेक अतर्कधाओं का निर्देश अवश्य है जिससे स्पष्ट है कि तुलसी ने कथासौष्ठव की रक्षा के लिए उन्हें अपने काव्य में स्थान नहीं दिया है यद्यपि उन्होंने अपनी कथा को पुराणों के ढंग पर ही सोचा है।

पुराणों में वर्षा और शरद को ही स्थान मिला है, अन्य ऋतुओं के दर्शन नहीं होने। यह एक ऐसी परम्परा है जिसका कारण भ्रंश है। महाकाव्यों में समस्त ऋतुओं, दिवस-रात्रि, मध्याह्न, चन्द्रोदय, सूर्योदय, वन, पर्वत, नदी, सागर आदि के सविस्तार वर्णन अपेक्षित हैं, रामचरित-मानस में महाकाव्यों की प्रकृतिविषयक इन मान्यताओं का अनुसरण नहीं किया गया है। जहां प्रकृति के वर्णन हैं भी वहां वे सविस्तृत नहीं हैं और इनपर नैतिकता एवं आध्यात्मिकता का आरोप किया गया है। वास्तव में प्रकृति-वर्णन के नाम पर भ्रंश में यदि कुछ है तो पुराण-परिपाटी का वर्षा और शरद ऋतु-वर्णन ही है।

(४) वाल्मीकि रामायण में रावण के जन्म, तपस्या, वरदान-प्राप्ति और ऋषि-मुनियों पर उनके अत्याचार की कथा लक्ष्मण-वध के बाद दी है। रामचरितमानस में यह सारी कथा रामजन्म की भूमिका के रूप में उपस्थित की गई है। इससे कथा विकास में कलात्मकता का समावेश हो जाता है। पाठक जानना चाहता है कि राम-रावण युद्ध का क्या कारण है और उसकी जिज्ञासा को रावण-वध तक अटकाने रखना कला की दृष्टि में एक दोष है। सम्भव है तुलसीदास ने भागवत की वसवध कथा से रामकथा को इस रूप में उपस्थित करने का सूत्र ग्रहण किया हो।

(५) भागवत में कृष्ण-कथा की समाप्ति पर वेदव्यास ने एकादश स्कंध के अंतर्गत आध्यात्मिक और दार्शनिक विषयों पर गोता के रूप में सम्वाद उपस्थित किए हैं। रामचरितमानस के उत्तरकांड में रामकथा केवल कुछ पृष्ठों पर समाप्त हो जाती है और शेष पृष्ठों में भागवत के एकादश स्कंध की भांति ही आध्यात्मिक विवेचन चलता है। भागवत में

भागवन में गोपियों की वृष्ण-वियोग की प्रलापपूर्ण उक्तियाँ ही रामचरितमानस के उस प्रमग में प्रतिध्वनित होती हैं जहाँ भीताहरण के बाद राम विरहानुल होकर सता तरंगों से इस प्रकार के प्रदन पूछने हैं—

सद्यमन समुभाए बहु भाँतो । पूछत चले सता तर पौती ॥
 हे राग मृग हे मधुकर श्वेनी । तुम्ह देखी सीता मृगनंभी ॥
 लजन सुक बपोत मृग भीना । मधुष निकर कोकिला प्रवीना ॥
 कुन्दकली बाडिम बामिनी । कमल सरद ससि सहि भामिनी ॥
 बहन पास मनोज घनू हसा । गज केहरि निज सुनत प्रससा ॥
 श्रीफल कनक कदलि हरयाहीं । नेकु न संक सकुच मन माहीं ॥
 सुनु जानकी तोहि धिनु आजू । हरये सकल पाद जनु राजू ॥
 किनि सहि जात अनख तोहि पाहीं । प्रिया बेगि प्रगटसि बस नाहीं ॥
 एहि बिधि प्रोजत बिलपत स्वामी । मनहु महा बिरही प्रति बामी ॥

तुलना से यह पता चल जाँया कि तुलसीदास भागवत के गोपी-विरह से परिचित थे । यह तुलसीदास की मौलिकता है कि उन्होंने मूल भावना भागवत से लेकर उसपर रीतिग्रास्य का रंग चढ़ाकर एक नई सृष्टि की है । उन्होंने मारी प्रगों के उपमानों को एक स्थान पर रख दिया है और इस प्रकार श्रीजानकी जी के सौंदर्य का उद्घाटन किया है ।

भागवत स्कंध १२, अध्याय २ में व्यास जी ने कलियुग का विस्तार-पूर्वक वर्णन किया है । मानस उत्तरकाण्ड में भी इसी प्रकार कलियुग का वर्णन है ।

ऊपर भागवत के अनेक ऐसे उद्धरण उपस्थित किए हैं जिन सब से हमारे प्रतिपाद्य विषय पर प्रकाश पड़ता है । इनके अतिरिक्त अनेक अन्य प्रसंगों और स्थानों पर भी भागवत का प्रभाव लजित है । भागवत स्कंध १२, अध्याय ३ में नाम सन्तीर्तन का माहात्म्य है । रामचरितमानस की कथा के आरम्भ में तुलसी राम-नाम के माहात्म्य का सविस्तार वर्णन करने हैं ।

(पालवाड दो० १६-२७) । जैसा हम अन्यत्र बहुत्रुते हैं उत्तरपाडवा डाना भागवत के ग्यारहवें स्कंध पर सटा किया गया है, परन्तु उसमें दार्शनिक विवेचन की अपेक्षा ज्ञान के ऊपर भक्ति की महत्ता ही अधिक स्थापित की गई है । रामचरितमानस में सत असत, ज्ञान और भक्ति के द्वन्द्व और वर्णाश्रम धर्म को विस्तार मिला है । भागवत के ग्यारह-चारह स्कंध में यही सत्य विषय आते हैं परन्तु वहाँ उनका वर्णन विशद नहीं है ।

भागवत और रामचरितमानस के दार्शनिक और आध्यात्मिक भावों में भी साम्य है । यद्यपि आचार्यों ने श्रीमद्भागवत पर अनेक धार्मिकवादों का आरोप किया है, हम यह जानते हैं कि उसके मूल में अद्वैत का ही समर्थन होता है । वास्तव में भागवत और रामचरितमानस का आध्यात्मिक संदेश एक ही है । इसे हम अद्वैत भक्ति कह सकते हैं । रामचरितमानस में अद्वैतवाद का ही समर्थन मिलता है परन्तु यह अद्वैतवाद शंकर के अद्वैतवाद और रामानुज के विशिष्टाद्वैतवाद से भिन्न है । यह भिन्नता इस कारण है कि तुलसी की दार्शनिक भूमि उनकी अध्यात्म भूमि से प्रभावित नहीं है । वे तर्कवादी नहीं । एक ही शक्ति में वे निर्गुण ब्रह्मवादी भी हो जाते हैं और साथ ही सगुण ब्रह्मवादी भी बने रहते हैं । वे उत्तरकांड में कहते हैं—

जं सगुण निर्गुण रूप राम अनूप भूप शिरोमणें ।

इसी दृष्टिकोण के आधार पर तुलसीदास ने निर्गुण और सगुण में तादात्म्य स्थापित किया है और कहा है—

सगुनहिं भगुनहिं नहिं कछु भेदा । गावत मुनि पुरान विधि वेदा ॥

जो गुन रहित सगुन सोइ कैसे । जल हिम उपल विलग नहिं जैसे ॥

भागवत के श्रीकृष्ण और मानस के श्रीरामचन्द्र में भी समानता है । भागवत के श्रीकृष्ण परब्रह्म हैं और ब्रह्मा, विष्णु, महेश में से कोई भी इनकी कोटि तक नहीं पहुँचते । यही परब्रह्म कृष्ण अवतार धारण करते हैं । इन परब्रह्म कृष्ण का स्वाभाविक रूप निर्गुण है । परन्तु वे अपने सगुण रूप में गोलोक में निवास करते हैं । भक्तों के आनन्द के लिए यह

गोलोकवासी कृष्ण वृन्दावन में अवतार लेते हैं। तुलसीदास ने अपने राम को भागवत के श्रीकृष्ण के समान ही प्रतिष्ठित किया है। उनके राम भी परब्रह्मा हैं और सगुण रूप से साकेतवासी हैं। ब्रह्मा, विष्णु और शिव उनकी वदना करते हैं। निगुण ब्रह्म (राम) भक्तों की रक्षा और पृथ्वी के भारहरण के लिए दाशरथि राम के रूप में अवतार लेते हैं। तुलसी ने वही-कही राम को महाविष्णु भी कहा है, परन्तु इस और उनका भाग्रह अधिक नहीं है। हो सकता है, ऐसा अप्यारमरामायण में प्रभाव के कारण हुआ हो जिसमें राम विष्णु के ही अवतार हैं परब्रह्म नहीं हैं।

अन्त में, भागवत और रामचरितमानस की तुलना करने पर हम इस सिद्धान्त पर पहुँचते हैं कि तुलसीदास ने भागवत का सहारा ही नहीं लिया है, उन्होंने अपने सामने भागवत का ही आदर्श रखा है। उन्होंने रामकथा को कृष्णकथा के ढाँचे पर खड़ा किया है और राम का वही रूप गढ़ा है जो रूप भागवत में कृष्ण का है। इस सामान्य साम्य के प्रतिरिक्त तुलसी ने भागवत के अनेक प्रसंगों, वर्णनों और पाण्ड्योपयोगी स्थलों से सहारा लिया है और वहीं वही तो उनका उल्हा-भाष पर दिया है। जहाँ-जहाँ तुलसी की मनोवृत्ति भागवत की वर्णनशैली से मिल गई है, वहाँ-वहाँ तुलसी ने वह वर्णनशैली अपना ली है। उदाहरणार्थ हम वर्षा और धारद के वर्णन उपस्थित कर सकते हैं। तुलसी नीति को महसूस देते थे। वे समाज और व्यक्ति के जीवन को मर्यादा-भाव से पोषित देखना चाहते थे। भागवत के उपर्युक्त वर्णनों ने उन्हें इसीलिए आकृष्ट किया कि उनकी शैली में वे प्रवृत्ति-चित्रण के साथ-साथ उच्च नैतिक तत्त्वों की स्थापना कर सकते थे। भागवत में भी सत-असत और वर्णाश्रम संस्थापन जैसे विषयों पर लिखा गया है, परन्तु तुलसी को इस समय में इन विषयों पर अधिक विस्तार से और अधिकारपूर्ण ढंग से कहने की आवश्यकता थी। इसीलिए तुलसी ने इन प्रसंगों पर विशेष बल दिया। यह भी सम्भावना है कि तुलसीदास ने भागवत के उद्धव के चरित्र को अपने सामने रखकर ही भरत के चरित्र का निर्माण किया है। सत्सग, नाम-

माहात्म्य, आत्मा-परमात्मा और भक्तियोग के प्रकरणों में भी तुलसी थोड़े-बहुत भागवत के ऋणी हैं।

वाल्मीकि रामायण और रामचरितमानस—वाल्मीकि रामायण और रामचरितमानस दोनों रामकथा-सम्बन्धी महत्वपूर्ण ग्रन्थ हैं। राम-कथा सम्बन्धी सबसे पहला ग्रन्थ कदाचित् वाल्मीकि रामायण ही है। यद्यपि कुछ विद्वानों का कहना है 'दशरथ जातक' इससे पहले की चीज है या इसकी समकालीन रचना है। जो हो, वाल्मीकि रामायण रामकथा का आदि ग्रन्थ है और तुलसी ही क्या, सभी पुराण और रामायण अपनी कथा के लिए इसी ग्रन्थ की ऋणी हैं।

उपयुक्त दोनों ग्रन्थों में सबसे महान् अन्तर दृष्टिकोण का है। वाल्मीकि चरितमानस लिख रहे हैं। पहले ही श्लोक में वाल्मीकि नारद से पूछते हैं, "इस समय ससार में गुणवान्, वीर्यवान्, धर्मज्ञ, कृतज्ञ, सत्यवादी, दृढव्रत, बहुत प्रकार के चरित्र करने वाला, प्राणीमात्र का हित करनेवाला, विद्वान्, शक्तिमान्, अति दर्शनीय, आत्मज्ञानी, क्रोध जीतने-वाला, तेजस्वी, निन्दारहित, जिसके संग्राम में क्रोध उत्पन्न होने पर देवता भी भयभीत हो, ऐसा कौन है ? हे महर्षि ! यह जानने की मुझे उत्पट इच्छा है और आप ऐसे मनुष्यों के जानने में समर्थ भी हैं।" नारद जी उत्तर में अयोध्या के राजा रामचन्द्र का नाम लेते हैं और उनके गुण बतलाते हैं। इन श्रेष्ठ चरित्रवान् पुरुष श्रीरामचन्द्र में विष्णु के अवतार का भी आरोपण किया गया है। पुत्रेष्टि यज्ञ के अवसर पर ब्रह्मा सहित देवता विष्णु से प्रार्थना करते हैं कि वे रावण आदि राक्षसों के नाश के लिए मनुष्य रूप में अवतार लें और विष्णु राजा दशरथ को अपना पिता बनाना स्वीकार करते हैं। विद्वानों का कहना है कि राम में विष्णुत्व का आरोप वैष्णव धर्म के प्रथम पुनरुत्थान के समय हुआ और वे अक्ष प्रक्षिप्त हैं, जिनमें राम को विष्णु या विष्णु का अवतार कहा गया है। यदि हम इन अशो को प्रक्षिप्त स्वीकार न करें तो हम यह कह सकते हैं कि वाल्मीकि विष्णु के अवतार राम को श्रेष्ठ

चरित्रवान् पुरुष के रूप में सामने रख रहे हैं ।

तुलसीदास राम को श्रेष्ठ और आदर्शचरित्र के रूप में उपस्थित नहीं कर रहे हैं । उनके राम तो स्वयं भगवान् हैं जो मानवीय दुर्बलताओं से ऊपर हैं । वे अपनी लीला द्वारा ससार के सामने सासारिक व्यवहारों में मर्यादा और श्रेष्ठतम गुणों की स्थापना भले ही करते हों, तुलसीदास की रामकथा रामभक्ति की स्थापना के लिए लिखी गई है । यह एक लक्ष्य तुलसी के आगे है । वे कहते हैं—

रामकथा जग मंगल करनी ।

रामभक्ति-भूषित जिय जानी । सुनिहहि सुजन सराहि सुबानी ॥

रामचरित सर विनु भन्हाएँ । सो अम जाइ न कोटि उपाएँ ॥

तुलसी का सारा ग्रन्थ इसी रामभक्ति पूर्ण दृष्टिकोण से प्रभावित है । तुलसी के राम विष्णु के अवतार नहीं, परब्रह्म हैं । वे ब्रह्मा, विष्णु और महेश के ऊपर हैं (विधि हरि शम्भु नबावन हारे) । वे महा भक्तों और साधुओं के परित्राण के लिए और दुष्टों के विनाश के लिए अवतार लेते हैं या भक्तों के आनन्द के लिए अथवा भक्तों की बात पूरी करने के लिए ।

वाल्मीकि और तुलसी के चरित्र चित्रण में महान् भेद है । इस भेद के तीन कारण हैं—१ जहाँ वाल्मीकि एक श्रेष्ठ चरित्रवान् का चरित्र लिख रहे हैं, वहाँ तुलसी मर्यादा पुरुषोत्तम राम की लीला लिख रहे हैं । २. वाल्मीकि के चरित्र आदर्श और महान् होते हुए भी देवता नहीं हैं यद्यपि कुछ पवित्रों में उन्होंने उनपर देवत्व का आरोपण प्रवश्य किया है । उनमें मनुष्य की दुर्बलताएँ भी हैं । वे मानव हैं । ३. तुलसीके लगभग सभी पात्र रामभक्त हैं । वास्तव में उनके दो व्यक्तित्व हैं—एक भक्त का, एक साधारण । वाल्मीकि ने पात्र इस प्रकार रामभक्त नहीं हैं जिस प्रकार तुलसी ने पात्र हैं । पात्रों में रामभक्ति की स्थापना उनकी मौलिक मत्पणा है । पात्रों के अनिपूर्ण व्यक्तित्व ने उनके स्वाभाविक चित्रण में बाधा डाली है । इसी भक्ति के दृष्टिकोण के कारण विभीषण और मशोदरी का चरित्र-चित्रण कुछ इस प्रकार हो गया है कि तुलसी ने उद्देश्य के अनुरूप-

चित्त आलोचक इन स्थलों को दोषपूर्ण समझना है। तुलसी ने रामकथा में भी कुछ इस प्रकार के परिवर्तन उपस्थित कर दिए हैं कि चरित्र-चित्रण वाल्मीकि से भिन्न हो गया है। उदाहरण के लिए, उन्होंने पात्रों को सप्रेम और भयादित करने की विशेष चेष्टा की है। रामायण का प्रत्येक पात्र-परिस्थिति विशेष में पहुँचकर आत्महत्या करना चाहता है। मौल्य राम से हठ करती है कि मुझे वन से चलो नहीं तो मैं आत्महत्या कर लूँगी। सीता और लक्ष्मण भी इस प्रकार की बात कहते हैं। आवेश में आकर वाल्मीकि के पात्र मर्यादा का ध्यान छोड़ देते हैं। राम अपनी माता की पातिव्रत्य का उपदेश देने लगते हैं। यह अनुचित है। तुलसी ने हमें ऐसे प्रसंग नहीं मिलेंगे। वाल्मीकि में लक्ष्मण दशरथ को बाधकर बलपूर्वक राज्यप्राप्ति की बात रामचन्द्र को सुभाते है। स्पष्ट है कि तुलसी इस प्रकार की बात स्वीकार नहीं कर सकते। इस प्रकार के परिवर्तनों ने तुलसी के चरित्रों को अधिक प्रिय बना दिया है और उनकी उन्नता दूर की है। इसके अतिरिक्त तुलसी ने अपने चरित्रों के उन लक्षणों को धोने की चेष्टा की है जो वाल्मीकि के पाठक उनपर लगाते हैं यद्यपि वे सब नहीं सफल नहीं हुए हैं। वाल्मीकि के दशरथ स्पष्टतः साधित हैं, वे भरत के साथ प्रत्याचार करते हैं जैसे अनेक स्थानों से सिद्ध हो सकता है। दशरथ राम से कहते हैं—

“जब तक भरत इस नगर से बाहर है तभी तक तुम्हारा राज्याभिषेक हो जाना मैं उचित समझता हूँ।”

और जब भरत कैवेय देश से लौटकर अयोध्या में प्रवेश करते हैं तो वे अपने मन की बात इस प्रकार कहते हैं—

‘मैं तो यह सोचकर चला था कि या तो राजा श्रीराम का अभिषेक करेंगे या कोई यज्ञ करेंगे।’

इन दोनों अवतरणों से महाराज दशरथ की दुर्बलता प्रकट हो जाती है और उनके मानसिक संघर्ष का पता चलता है। तुलसी ने दशरथ और भरत के चरित्रों की यह दुर्बलता दूर कर दी है और उन्हें आदर्श पिता

और भ्राता बनाने की चेष्टा की है। वाल्मीकि के गुह और भरद्वाज भरत पर सन्देह करते हैं, परन्तु तुलसी तो भरत पर सन्देह करना जानते ही नहीं। उनके भरद्वाज तो भरत को देखकर प्रेम-विह्वल हो जाते हैं। वाल्मीकि के राम वनवास से लौटकर भरत के साथ राज करने की बात स्वीकार करते हैं और लौटने पर उनसे ही राज करने को कहते हैं। यह स्पष्ट है कि वाल्मीकि रामायण में एक राजनैतिक चक्र चल रहा है जिसका थोड़ा भी आभास तुलसी में नहीं है। नीचे हम वाल्मीकि और तुलसी के पात्रों की तुलना करते हैं—

राम—जैसा हम कह चुके हैं वाल्मीकि के राम श्रेष्ठ चरित्रवान् पुरुष हैं। वाल्मीकि उन्हें सर्वगुणसम्पन्न, मन को वश में करने वाला, बली, धैर्यवान्, ऐश्वर्ययुक्त, बुद्धिमान्, नीतिज्ञ, मृदुभाषी और धीरनायक के रूप में प्रतिष्ठित करना चाहते हैं। रामचन्द्र जी का चरित्र बहुत कुछ इसी आदर्श के अनुरूप है। वाल्मीकि रामायण के राम के चरित्र का अध्ययन करने के लिए अयोध्याकांड और लंकाकांड विशेष उपादेय हैं। अयोध्याकांड में राम केवल एक स्थान को छोड़कर जहां वे आत्महत्या के लिए तैयार होते हैं सब प्रकार से आदर्श है। वे उत्कृष्ट राजनीतिज्ञ और धीरगम्भीर पुरुष हैं। अरण्यकांड में हमें उनकी गम्भीर विरह-वेदना के दर्शन होते हैं। तुलसी में विरही राम का चरित्र अधिक सयत है। तुलसी ने अरण्य, किष्किंधा और सुन्दरकांडों में उन्हें भक्त-वत्सल दिखाने की विशेष प्रकार से चेष्टा की है। अनेक ऋषियों से भेंट होने के प्रसंग में भगवान् के चरित्र की यह विशेषता स्पष्ट है। वाल्मीकि में इस और विशेष प्रयत्न नहीं किया गया है क्योंकि उनका दृष्टिकोण ही दूसरा था। तुलसी ने इन प्रसंगों को अध्यात्म के आधार पर रखा है। जहां राम उसी प्रकार भक्तवत्सल परब्रह्म हैं, वही पर वाल्मीकि के देवत्व से रहित श्रेष्ठ मानव राम का चरित्र अत्यन्त ही आकर्षक बन पड़ा है।

सहमण—दोनों के सहमण में विशेष भेद नहीं है। वास्तव में तुलसी ने वाल्मीकि और अध्यात्म दोनों के सहमणों को स्वीकार कर एक कर दिया है। वाल्मीकि के सहमण अत्यन्त तेजस्वी, उग्र स्वभाव वाले,

अतुलनीय धीर थोड़ा धीर जागरूक भ्रातृ-सेवक हैं। तुलसी कुछ उग्र प्रसंगा को हटा देते हैं, जैसे अयोध्याकांड में बनवास का समाचार सुनकर उनका क्रोध—“हे पुरुष-श्रेष्ठ, मैं इस सारी अयोध्या को तेज तीरो से बिना मनुष्यों के धर दूंगा, यदि कोई तेरे विरुद्ध खड़ा होगा। भरत के पक्ष या अथवा जो कोई उसका हित चाहता है, उन सबको मार डालूंगा”। इसी तरह वे अयोध्या सोटते मुमन्य से राजा दशरथ के लिए पठोर शब्द बोलते हैं, तुलसी के राम उन्हें दवा देते हैं। यहा लक्ष्मण का वचन मर्यादा और नीति के विरुद्ध होता है। परन्तु दोष स्वलो पर उग्रता बनी है। मानस के लक्ष्मण का दूसरा रूप जिज्ञासु का है—वह रूप अध्यात्म-रामायण से आया है जहा लक्ष्मण पंचवटी में राम से भक्ति और ज्ञान-विज्ञान की चर्चा चलाते हैं। अध्यात्म में लक्ष्मण राम के ब्रह्मरूप से परिचित हैं और स्वयं भी गुरु को उपदेश देते हैं। मानस में भी वे गुरु को उपदेश देने हैं।

भरत—तुलसी ने भरत के चरित्र को उद्यम के आधार पर स्वतंत्र रचा है। उनकी उग्रता कम की है और राम विषयक भ्रातृभक्ति के ऊपर रामभक्ति के स्वर बराबर बजते हैं। तुलसी ने भरत के चरित्र को कई प्रकार प्रिय बनाया है। वाल्मीकि में भरत भाई राम के चरित्र पर सदेह करते हैं, यह तुलसी में नहीं। वे कौशल्या के आगे शपथ खाते हैं और कौशल्या उनपर सदेह सा करती हैं। तुलसीदास ने भरत और कौशल्या दोनों का चरित्र अत्यन्त उज्ज्वल बनाया है। वहा सदाय को स्थान ही कहा है? वाल्मीकि में भरद्वाज, गुरु और लक्ष्मण सब भरत के प्रति शकानु हैं। तुलसी में वे इतने धकानु नहीं। तुलसी के भरत का चरित्र और व्यक्तित्व सभी शवाशों के ऊपर है। वे अत्यन्त उज्ज्वल तन्तुओं के बने हैं। वनपथ और चित्रकूट में उनके चरित्रों को अत्यन्त अधिक विशद रूप से तुलसी ने रखा है। तुलसी ने भरत को रामभक्ति का आदर्श माना है।

वाल्मीकि रामायण में दशरथ स्पष्टतः कामी है परन्तु इस बात को

केवल दश दशदो में कहते हैं। शेष चरित्र-चित्रण एक जैसा है परन्तु जहाँ वाल्मीकि ने दशरथ कहते हैं—“मुझे बाध तो” वहाँ तुलसी के दशरथ अधर्म की बात भी नहीं सोचते, वे तो “प्राण जायें वह वचन न जाई” सिद्धान्त की प्रतिमूर्ति है, वाल्मीकि में दशरथ और कौन्सी के मन में राजनीतिक सघर्ष (कूटनीति) अवश्य है। दशरथ राम के साथ सेना आदि भेजना चाहते हैं। इससे कौन्सी निराश हो जाती है। फिर वशिष्ठ सीता के साथ के बहाने सेना को साथ कर देते हैं परन्तु राम स्वीकार नहीं करते। इसने प्रतिरिक्त वाल्मीकि की प्रजा राजा को सामने ही धिक्कारती है—राजा उससे प्रभावित भी होते हैं।

सच तो यह है कि वनवास प्रसंग चाहे तुलसी ने कितना ही मनो-वैज्ञानिक बना दिया हो, परन्तु उन्होंने उसे कूटनीति पर खड़ा नहीं किया। उन्होंने केवल राजा के व्यथित मन के मनोविज्ञान की तस्वीर उतारी है, राजनीतिक सघर्ष (या पद्यत्र) का आभास भी नहीं दिया है। वाल्मीकि का यह प्रसंग अत्यन्त स्वाभाविक, बलवान् और स्पष्ट है यद्यपि उसमें काव्यसुख इतने नहीं जितने तुलसी में। तुलसी के दशरथ ब्रह्म राम के शोक में मरते हैं, वाल्मीकि में पुनः राम के शोक में, वस्तुतः आत्मग्लानि से। तुलसी में वनवास-प्रसंग को इतना विस्तार नहीं दिया गया है, विशेषकर दशरथ के मनोवैज्ञानिक सघर्ष को। न उन्होंने सीतिया डाह के यथार्थवादी चित्र ही उपस्थित किये हैं। यहाँ लक्ष्य ही दूसरा है, प्रेरणा ही दूसरी है। यहाँ ‘गई गिरा भति फेर’ ही है। इसीसे तुलसी का अयोध्याबाद पूर्वार्द्ध मनोवैज्ञानिक होता हुआ भी वाल्मीकि से निर्वल है।

कौशल्या—कौशल्या को कौन्सी का पहले ही डर था, यह ‘सीतिया डाह’ या ‘सीत का चक्र’ कथा के पीछे सीधा ही उभर आता है। कौशल्या राम को नहीं जाने के लिए भी कहती हैं, पिता के विरुद्ध भी भड़काती हैं, भारमहत्या की घमकी भी देती हैं, राजा को भी डाटती हैं—परन्तु मानस की कौशल्या तो मर्यादापुरुषोत्तम राम की माँ हैं। उनसे

इस उच्छृङ्खलता की भाशा क्यों ? यह सहज बुद्धि से राम ही जैसा भरत को मानती हैं, उनपर वाल्मीकि की कौशल्या की तरह सन्देह नहीं करता ।

सुमित्रा—सुमित्रा वनवास की बात सुनती है तो उसके पहले उद्गार से सौतो की परिस्थिति समझ में आ जाती है । दोष चित्रण एक जैसा है । जहाँ वाल्मीकि में सुमित्रा पुत्र को भाई के प्रति वर्तमान की शिक्षा देती है, वहाँ तुलसी में यह राम का वास्तविक स्वरूप जानकर लक्ष्मण को रामभक्ति का उपदेश देती है ।

कँवेयी—तुलसी ने कँवेयी के चित्र को रामभक्ति के कारण दुबल बना दिया है । सौतिया डाह और पुत्रप्रेम की प्रवृत्ति—ये दो मुख्य सूत्र थे जिनसे वह परिचालित थी परन्तु तुलसी ने दैव का आरोप कर उसके चरित्र को भिन्न धरातल दे दिया है । जो हो, उनका कँवेई का चित्रण सहृदयपूर्ण नहीं कहा जा सकता ।

गुह—गुह राम का मित्र और सेवक है, परन्तु तुलसी ने उसे भरत की भाँति उत्पृष्ट श्रेणी का रामभक्त बना दिया है । यद्यपि कथा में विशेष अन्तर नहीं रखा गया है ।

हनुमान्, सुग्रीव, बालि—इनके चित्रण में हम वीरत्व की प्रधानता देखते हैं । हनुमान् सेना-संचालक, चमत्कारी योद्धा आदि के रूप में भी आते हैं । तुलसी ने इन पात्रों में रामभक्ति का समावेश कर दिया है । हनुमान् तो दास्यभक्ति में उनके आदर्श ठहरे ।

कुम्भकरण—ये वाल्मीकि में नीतिकुशल, धर्मज्ञ योद्धा हैं । तुलसी ने अध्यात्म के आधार पर रामत्व से परिचित भक्त बना दिया है ।

विभीषण—तुलसी ने हनुमान् से लड़ाई में इनकी भेंट कराई है । यह नितान्त नई योजना है जो अध्यात्म में भी नहीं है । वहाँ विभीषण पहले ही रामोपासक के रूप में मिलते हैं । घर पर रामनाम लिखे रहते हैं और तुलसी का पेड़ लगाए रखते हैं । इससे उनका चरित्र अत्यन्त उज्ज्वल हो गया है और उनका आतृद्रोह भक्ति के आगे दब जाता है ।

वाल्मीकि ने विभीषण भ्रातृद्रोही, राज्यलम्पट और कुलघाती ही है। भीरु तो है ही।

रावण—सारे युद्धकांड में राम और रावण का व्यक्तित्व ही व्याप्त है और वाल्मीकि ने वीरकाव्य की दृष्टि से ही उनका चरित्र-गठन किया है। रावण राम का योग्य प्रतिद्वन्द्वी नायक है, परन्तु तुलसी में स्पष्टतः रामत्व से अभिज्ञ, हठी, राम को मनुष्य समझने वाला (जिसके लिए तुलसी उसे बार-बार धिक्कारते हैं) योद्धा है। रामायण में वह भ्रम्य-उत्साही, कूटनीतिज्ञ और नीति-निपुण है। तुलसी के मानस के सारे पात्र राम के ब्रह्मत्व से परिचित और उनके भक्त हैं, एक रावण ही उनके तत्त्व से अपरिचित है—यही नहीं, वह स्पष्ट रूप से ही उनका विरोध करता है। अघ्यात्म रामायण में रावण भी प्रणक्षत्र भक्त है, राम के ब्रह्म-तत्त्व से अपरिचित है।

वाल्मीकि और तुलसी के प्रकृति-वर्णनों की तुलना करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि शुद्ध प्रकृति-चित्रण की दृष्टि से वाल्मीकि तुलसी से बही उत्कृष्ट है। दोनों में प्रकृति-वर्णन के महत्त्वपूर्ण स्थल पम्पा सरोवर का वर्णन और शरद-वर्षा-वर्णन है। वाल्मीकि में पम्पासरोवर का वर्णन सदिलिप्त है यद्यपि उसमें उद्दीपन भाव की स्थापना भी की गई है। राम लक्ष्मण ने कह रहे हैं—“यह पम्पा देखने में अति सुन्दर मासूम होती है इसकी नीली और पीली घास मुझे अत्यन्त सुन्दर मासूम पड़ती है, मासूम होता है कि अनेक प्रकार के वृक्षों के नाना पुष्पों की राशि एवम् की गई है। इन वृक्ष-शिखारों के अग्रभाग फूलों से लद गए हैं, पुष्पित अनेक लताएं उनके चारों ओर लिपटी हुई हैं। लक्ष्मण, यह सुखकर हवा चल रही है, यह कामोद्दीपक समय है, सुगन्धयुक्त चैत्र मास है, वृक्षों में फल फूल लग गए हैं। लक्ष्मण, फूले हुए इस वन का सुन्दर रूप देखो। मेघ के समान ये पुष्पों की वर्षा कर रहे हैं। वन के ये अनेक वृक्ष हवा से कपित होकर समतल पत्थरों पर पुष्प-वृष्टि करके पृथ्वी को ढक रहे हैं। लक्ष्मण, देखो, वृक्षों से जो फूल गिर गए हैं, जो गिरने वाले हैं अथवा जो अभी

वृक्षों में लगे हुए हैं, उनसे हवा सेल रही है। पत्तों से लड़ी हुई वृक्षों की शाखाओं को पपाकर जब हवा वहा से चलती है, तब भ्रमर उसके पीछे गाता हुआ चलता है। मस्त कोमलता के शब्द से वृक्षों को मानो गाने की शिक्षा देती हुई, पर्वत की गुफा से निक्की धातु गाती हुई मालूम पड़ती है। वायु चारों ओर से वृक्षों को कपा रही है, पर इन वृक्षों की शाखाओं के अग्र भाग इस तरह मिले हुए हैं मानो जुट गए हों, गुंथे हुए हों। चंदन से घोंसल इस दक्षिणी वायु का स्पर्श बड़ा ही सुखकर जान पड़ता है, पवित्र गंध सावर यह हवा यकावट दूर करती है। मधुर गन्ध वाले इस वन में भ्रमर गुञ्जार कर रहे हैं मानो हवा से कपित वृक्ष गा रहे हों और भ्रमर उनका अनुसरण कर रहे हों। रम्य पर्वत-शिखरों पर उत्पन्न फूल वाले मनोहर वृक्षों के कारण पर्वत ऐसे मालूम पड़ते हैं, मानो उनके शिखर आपस में जुटे हों - लक्ष्मण, इस वन में अनेक पक्षी बोलने हैं और यह वसन्त सीता के विरह-काल में मेरा शोक और बढ़ा रहा है। शोक से पीड़ित मुझको वामदेव सता रहा है और यह कोमल तो मुझे प्रसन्नतापूर्वक ललकार रही है, अपनी विजय की घोषणा कर रही है। इस बनेले स्रोत के सामने जल-बुक्बुद प्रसन्न होकर बोल रहा है और कामयुक्त मुझको बुली बना रहा है। इसका शब्द सुनकर मेरे साथ रहने वाली मेरी प्रिय सीता प्रसन्न होकर मुझे बुलाती थी और बहुत प्रसन्न होती थी।" तुलसी का पपा-सरोवर-वर्णन इस ढंग का नहीं है, वह बहुत कुछ भागवत के वर्षा शरद् ऋतु-वर्णन के आधार पर लिखा गया है। वास्तव में तुलसी के लिए प्रकृति-वर्णन अग्रधान है, नैतिक और धार्मिक तत्त्वों की स्थापना प्रधान है।

वाल्मीकि और तुलसी के वर्षा-शरद्-वर्णन के अन्तर का हम ऊपर उल्लेख कर चुके हैं। तुलसी के वर्षा शरद् का आधार वाल्मीकि नहीं, भागवत है। उन्होंने भागवत का आधार लेकर प्रकृति के विकार द्वारा वैयक्तिक और सामाजिक मर्यादा और शील की स्थापना की है। तुलसी ने भागवत की तरह दार्शनिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन नहीं किया है और जहाँ-जहाँ भागवत के मौलिक उपकरण को लिया गया है, वहाँ-वहाँ भी

थोड़ा परिवर्तन कर दिया गया है। उनकी प्रकृति धर्मशीला है। वह धर्म के संरक्षण में सदैव तत्पर है। वाल्मीकि के प्रकृति-चित्रण में कोई धर्मभावना नहीं है और न वे नैतिक तत्त्वों की स्थापना करते हैं। उनके काव्य में प्रकृति का प्रयोग केवल दो प्रकार में हुआ है—१ साधारण सद्विशृङ्खलात्मक वर्णन के रूप में और २ उद्दीपन के रूप में। तुलसी में पहले प्रकार के वर्णन का तो अभाव है, दूसरे प्रकार के वर्णन भी केवल सीता वियोग के समय हैं जहाँ राम वृषों आदि को सम्बोधन करते हैं जो वाल्मीकि के इसी प्रसंग से प्रभावित हैं। जैसा हम वह सुके हैं, तुलसी का प्रकृति-वर्णन मूलतः नैतिक और धार्मिक तत्त्वों से प्रभावित है, परन्तु कुछ स्थानों पर उन्होंने हिन्दी कवि परम्परा का भी आश्रय लिया है।

वाल्मीकि रामायण की अधिकांश कथा वर्णनात्मक है और उसमें काव्य के गुणों का अभाव है। वाल्मीकि के नायक राम मुख्यतः धीर-नायक और योद्धा हैं और कथा का अधिकांश भाग युद्ध-वर्णनों से भरा पड़ा है। वाल्मीकि रामायण वीर रस प्रधान काव्य है और इसीसे युद्धकांड सबसे विस्तृत है। वाल्मीकि के इसी दृष्टिकोण के कारण वीररस का परिपाक अधिक हुआ है। अकेले युद्धकांड में ही अनेक वीररसपूर्ण प्रसंग आए हैं, परन्तु उनमें विभिन्नता बहुत कम है। अन्य रसों का परिपाक वाल्मीकि में नहीं हो पाया है। वाल्मीकि और तुलसी के अयोध्याकांडों की तुलना करने पर यह बात स्पष्ट हो जाएगी कि वाल्मीकि की वर्णनात्मक शैली में रस परिपाक का अधिक स्थान नहीं है। वाल्मीकि में वीररस और भयानक रसों के विशेष प्रसंग नहीं हैं परन्तु तुलसी में उन्हें स्थान मिला है। वीर रस प्रधान काव्य होने के कारण वाल्मीकि में वीररस के अनेक स्थल हैं। शांत और भक्तिरसों का तो यहाँ एकदम अभाव है। तुलसी की समस्त रामकथा में भक्ति किसी न किसी रूप में व्याप्त है। संक्षेप में वाल्मीकि वर्णन करके ही रह जाते हैं, कविताकला को पुट नहीं देते।

अध्यात्मरामायण और रामचरितमानस—तुलसी ने रामचरित

मानस की कथा का ठाँका मुख्यतः अध्यात्मरामायण की ही माना है, विशेषतः भरष्प, विविधा, सुन्दर और उत्तराखण्ड की सामग्री बहुत कुछ इसीपर आधारित है।

अध्यात्मरामायण और मानस लगभग एक ही प्रश्न से शुरू होते हैं। अध्यात्मरामायण में पावती पूछती है—“कोई-कोई कहते हैं कि राम परब्रह्म होने पर भी अपनी माया से मानृत हो जाने के कारण अपने आत्मस्वरूप को नहीं जानते थे। इसलिए अन्य (वशिष्ठादि) के उपदेश से उन्होंने आत्मतत्त्व जाना।” (१।१३) “यदि वे आत्मतत्त्व को जानते थे तो उन परमात्मा ने सीता के लिए इतना विलाप क्यों किया?” (१।१४) दोनों ग्रन्थों में राम-सीतातत्त्व में समानता है। सीता हनुमान् से कहती है—“वत्स हनुमान्, तुम राम को साक्षात् अद्वितीय सच्चिदानन्द पद परब्रह्म समझो। ये नि सन्देह समस्त उपाधियों से रहित, सत्ता मात्र, मन तथा इन्द्रियों से अविषम, आनन्दपद, निर्मल, शांत, निर्विकार, निरजन, सर्वव्यापक, स्वयंप्रकाश और पापहीन परमात्मा ही हैं। और मुझे ससार की उत्पत्ति, स्थिति और अन्त करने वाली मूल प्रकृति जानो। मैं ही निरासक्त होकर इनकी सन्निधिमात्र से इस विश्व की रचना किया करती हूँ।” मानस में राम को जगदीश और सीता को माया कहा गया है।

रामचरितमानस की समस्त कथा अध्यात्मरामायण की कथा को सामने रखकर लिखी गई है और विस्तार एवं भक्ति विषयक विशेष परिवर्तन के सिवा दोनों में अंतर नहीं है। वास्तव में अध्यात्म की कथा में वाल्मीकि की कथा ही, छोटे परिवर्तनों के साथ, संक्षेप में उपस्थित की गई है। वह वाल्मीकि रामायण की ही कथा है। परन्तु उसका आधार अध्यात्मज्ञान है या रामसीतातत्त्व मोमासा। तुलसी इस मोमासा से कुछ हद तक सहमत हैं। राम-सीता के ब्रह्म प्रकृति होने के विषय में उनके वही सिद्धान्त हैं। भक्ति के सम्बन्ध में भी वे लगभग वही कहते हैं। परन्तु जीव, ब्रह्म और जगत् के सम्वन्ध में वे कुछ भिन्न विचार रखते हैं। अध्यात्म वेदान्त (अद्वैत) ग्रन्थ है। तुलसी ने जीव को ‘मश’ कहा

है। वे 'भेदभगति' के कायल हैं। वे इस विषय में विशिष्टाद्वैती जान पड़ते हैं। अभेदभक्ति और तत्त्वज्ञान का अर्थ है—मोक्ष (मायुज्य) अथवा सारूप्य, परन्तु तुलसी सांनिध्य और सालोक्य ही पमद करते हैं।

अध्यात्मरामायण में कथा का विकास इतनी शिघ्र गति से हुआ है कि किसी प्रकार के वाच्यगुण को प्रकट होने का समय नहीं मिला है। रस, अलंकार, संवाद, वर्णन—सभी की दृष्टि से अध्यात्म बहुत कुछ शून्य है। रचयिता का ध्येय परमात्मतत्त्व का निरूपण है। कही-कही भक्ति की भी सुन्दर व्याख्या है, परन्तु इसके प्रतिस्वन ग्रन्थ में भावुकता और सहृदयता को स्थान नहीं मिला है, यहाँ तक कि राम और सीता के दो-चार सुन्दर दिन भी उसमें नहीं हैं। हा, अध्यात्म क्षेत्र से ली हुई उपमाएँ अवश्य नवीनता प्रकट करती हैं।

अध्यात्मरामायण में वर्णन अवश्य अच्छे हैं परन्तु उनका आधार बाल्मीकि है और संक्षेप में होने के कारण वे भसी भाति विकसित नहीं हो सके हैं।

जहाँ संक्षेप में कहने की प्रवृत्ति इतनी है, वहाँ मनोविज्ञान के लिए स्थान कहाँ ? अथाध्यावाङ्मय जैसा मनोवैज्ञानिक परिस्थिति प्रधान नाट्य गिनती के श्लोकों में समाप्त कर दिया गया है। परशुराम लक्ष्मण तो हैं ही नहीं।

चरित्र चित्रण की ओर भी विशेष प्रयत्न नहीं है। पात्रों के चरित्र की रेखा बाल्मीकि के आधार पर ही खींची गई है। साधारणतः रामकथा में जिस प्रकार का चरित्र चित्रण हो सकता था, वह है। सेसक की ओर से विशेष प्रयास कहीं भी नहीं है। परन्तु बाल्मीकि की कथा का घरातल लौकिक है, यहाँ भक्तिपूर्ण आध्यात्मिक। अतः पात्रों में रामभक्ति की भी व्याप्ति है, यद्यपि उतनी नहीं जितनी तुलसी में। राम बड़ा है, ये सभी जानते हैं, भक्त उनसे सारूप्य मोक्ष और वरदान की आशा रखते हैं। विरोधी दल के कुम्भकरण, मन्दोदरी, शुक्मारण, माल्यवान, विभीषण

सभी रामभक्त हैं। यहा तब कि रावण भी प्रच्छन्न राम-भक्त है, मुक्ति की भासा मे ही लड रहा है। तुलसी मे रावण एकदम राम की ब्रह्मसत्ता को अस्वीकारकर देता है। वह भीषण जडवाद का प्रतीक बन गया है। यहा वह प्रच्छन्न भक्त नही है। देवताओं की स्थिति वही है जो भागवत मे है। वे स्वार्थी और भोरु हैं। सदैव सडे फूल बरसाते रहते है।

अध्यात्मरामायण शुद्ध अद्वैत वेदांत का ग्रन्थ है जो परमात्मा और जीवात्मा मे तत्त्वतः अभेद मानता है। भेद का कारण मायाजन्य अज्ञान या अविद्या है। आत्मा ज्ञानमय और सुखस्वरूप है, उसमे दुःख की प्रतीति अध्यास द्वारा ही होती है। भ्रम से जो अन्ध की प्रतीति होती है वह अध्यास है जैसे १०जु में सर्प की प्रतीति। इसी प्रकार ईश्वर मे ससार की प्रतीति हो रही है। निरामय, विकल्प, मायारहित, चित्स्वरूप आत्मा मे 'अहंकार' रूप अध्यास के कारण इच्छा, अनिच्छा, रागद्वेष और सुख-दुःखादि-रूप बुद्धि की वृत्तियों का जन्म होता है जो जन्म मरण का कारण है। अज्ञान (अविद्या) के नाश होने और सत्स्वरूप (तत्त्वगति) का ज्ञान होने पर भ्रम (अध्यास) का परिहार हो जाता है। परमात्म-भाव (मैं ही ब्रह्म हूँ) के चिंतन मे ही मुक्ति है। इसके प्रतिरिक्त वह यह भी जाने कि समुद्र मे जल, दूध मे दूध, महागरुड मे घटाकाशादि की तरह यह सम्पूर्ण जगत् प्रपञ्च भी आत्मा के साथ अभिन्न है और चन्द्रभेद और दिग्भ्रम की भांति मिथ्या है (रामगीता उत्तरवाड)। अध्यात्मरामायण की भक्ति शुद्ध विज्ञानभक्ति (या अभेदभक्ति है) जिसका फल मोक्ष है।

तुलसी की मौलिक देन को समझने के लिए यही आवश्यक नहीं है कि हम उनके मूल स्रोतों की ओर इंगित करें अथवा उस योगायोग की चर्चा करें जो प्राचीन सुभाषितों, नाटकों, महाकाव्यों और पुराणों के मधन तथा उपलब्ध सामग्री के सकोच एवं विस्तार पर अवलंबित है। तुलसी की मौलिकता का मूल उत्स रहता है, यह भी हमें देखना होगा। इस मौलिकता ने रचना के सौष्ठव एवं उसके आभ्यंतर को किस प्रकार

निजत्व दिया है, यह भी विचारणीय होगा। पिछली पद्म शताब्दियों के लिपियद्ध एवं प्रवहमान समस्त सांस्कृतिक-साहित्यिक निधि को तुलसी अपनी साधना में किस प्रकार एवं किस प्रक्रिया के द्वारा समीकृत कर सके हैं, यह उद्घाटित किए बिना हम तुलसी की मौलिकता का वास्तविक स्वरूप निश्चित नहीं कर सकेंगे।

तुलसी की मौलिकता का सबसे उत्कृष्ट स्वरूप हमें राम के व्यक्तित्व-स्थापन और राम-भक्ति के प्रस्तार में मिलता है। ये दो तत्व तुलसी की रामकथा और उनकी जीवनदृष्टि को सार्वभौमिकता देते हैं। वस्तु निर्माण और चरित्रचित्रण इन्हीं दोनों तत्वों पर आधारित होने के कारण मौलिक और सशक्त बन सके हैं। पहले हम राम के व्यक्तित्व को लें। दाशरथि राम तुलसी के राम नहीं हैं, इसको तुलसी ने अपनी रामकथा की भूमिका में ही स्पष्ट कर दिया है। पुराणों का अनुसरण करते हुए उन्होंने जय-विजय के शापमोचन के लिए बाराह और नरसिंह अवतारों की योजना की है और अंत में जलधर तथा प्रतापमानु की कथाओं का आश्रय लेकर रामावतार का विवेचन किया है। परन्तु इस शापमोचन के साथ कश्यप-भदिति की वरदान प्राप्ति की भी योजना है। एक चौथा अवतार-हेतु नारद-शाप कहा गया है। इस प्रकार एक ही रामकथा जलधर, प्रतापमानु, नारद-शाप और कश्यप भदिति के वरदान से चार भिन्न भिन्न भूमिकाओं पर चलती है। फलतः चार भिन्न घाटों की भी कल्पना है। ये सब पौराणिक जन्म-हेतु विष्णु के अवतार में सबधित हैं, परन्तु तुलसी राम में ब्रह्मत्व की स्थापना कर रहे हैं। फलस्वरूप, शिव-पार्वती-संवाद की भूमिका देकर उन्हें विष्णु के अवतार सगुण राम को दाशरथि राम के रूप में उठाकर ब्रह्मत्व देना पड़ा। इस नये योग द्वारा निर्गुण-सगुण के द्वैध के परिहार की सुविधा थी। अतः तुलसी ने जानबूझकर शिवकथा को शिवपुराण से उठाकर रामकथा की भूमिका के रूप में उपस्थित किया और दाशरथि राम में ही निर्गुण राम या परब्रह्मत्व का समाहार किया। शिवकथा 'भागवत'-कथा भी है क्योंकि शिव भरत की भाँति ही

तुलसी की मौलिकता

राम वे भक्त हैं। अतः एक अत्यंत प्रिय प्रसंग तुलसी भूमिका के नाते उपस्थित कर सके हैं। शिवकथा में कबीर के निर्गुणवाद की ध्वनि है, 'दशरथ-मुत तिहुँ सोक बखाना। राम-नाम का मरम है धाना ॥' और तुलसी रामचरितमानस की रामकथा को ही पार्वती के इस प्रश्न का समाधान बनाते हैं—

ग्रह्य जो व्यापक बिरज अज अकल अनोह अभेद ।

सो कि देह धरि होइ नर जाहि न जानत बेद ॥

तुलसी का पक्ष शिव के इस उत्तर में है—

मुनि और जोगी सिद्ध संतत विमल मन जेहि व्यापहीं ।

कहि नेति निगम पुरान आगम जासु कोरति गायहीं ॥

सोइ राम व्यापक ब्रह्म भुवन निकाय पति माया धनी ।

अवतरेउ अपने भगत हित निजतंत्र नित रघुकुसमनी ॥

इमीलिए कथा के बीच-बीच में तुलसी बार-बार दाशरथि राम के निर्गुणत्व अथवा परब्रह्मत्व की घोषणा करते चलते हैं और कथा के अंत में काकभुशुण्डि-प्रसंग के रूप में वे इस प्रसंग को फिर उभारते हैं और सगुण ब्रह्म के दुराग्रही काकभुशुण्डि को राम के निर्गुणत्व का परिचय देते हैं। इस प्रकार निर्गुण-सगुण में कोई भेद नहीं रह जाता। भुशुण्डि के शब्दों में—

व्यापक व्याप्य अखंड अनन्ता । अखिल अमोघ सक्ति भगवन्ता ॥

अगुन अदभ्र गिरा गोतीता । सबदरसी अनवद्य अजीता ॥

निर्मम निराकार निरमोहा । नित्य निरंजन सुख संबोहा ॥

प्रकृति-पार प्रभु सब उर बासी । ब्रह्म निरोह बिरज अविनासी ॥

इहां मोह कर कारम नाहीं । रविसन्मुख तम कबहुँ कि जाहीं ॥

भगत हेतु भगवान प्रभु धरेउ राम तनु भूष ।

किए चरित पावन परम प्राकृत नर अनुरूप ॥

इस आयोजना से रामकथा के दाशरथि राम में सगुण अवतारी विष्णु और निर्गुण ब्रह्म पर राम का एकीकरण हो जाता है और राम-

कथा 'प्रावृत्त कवि' द्वारा रचित 'नर-चरित' से भिन्न स्वरूप ग्रहण कर लेती है।

परन्तु रामकथा या स्वाभाविक विकास भी एक व्यापक भूमि पर हुआ है। भारम्भ में कवि रावण-कुम्भकरण मेघनाथ के दुर्दमनीय घातक और राक्षसत्व के अपरिसीम विस्तार की योजना करता है जो देवताओं को भी नस्त कर देते हैं। गौ का रूप धारण कर स्वयं पृथ्वी ब्रह्मा के सम्मुख प्रार्थी होती है और अन्त में देवताओं सहित ब्रह्मा यह विचार करते हैं कि कहा चला जाए, परन्तु शिव के बहने पर कि 'हरि व्यापक सर्वत्र समान। प्रेम तँ प्रगट होहि मैं जाना ॥' वही स्तुति करने लगते हैं। फलस्वरूप आकाशवाणी के द्वारा जगहे रामजन्म का आश्वासन मिलता है और अयोध्यापुरी के रघुकुल में एक अति लघु ज्योतिर्विन्दु के रूप में वह परात्पर शक्ति भूमि पर अवतरित होती है। इसके बाद रामजन्म-कथा का भारम्भ होता है और अत्यन्त क्षिप्र गति से कथा रामविवाह की ओर अग्रसर होती है। यह स्पष्ट है कि बाल-काण्ड का समस्त समारम्भ तुलसी की उर्वरा कल्पना का बहुसूत्री प्रसार है और उसके द्वारा रामचरितमानस की रामकथा को उपयुक्त मनोभूमि और आध्यात्मिकता मिली है।

इस भूमिका के बाद अयोध्याकाण्ड की कथा खुलती है और अन्य काण्डों में प्रसरित होती हुई अन्त में लकाकाण्ड में परिसमाप्ति को प्राप्त होती है। बाल्मीकि रामायण में युद्धकाण्ड के अंत में रामाभिषेक के साथ पटाक्षेप होता है और मानव-श्रेष्ठ रामचंद्र राजा रामचंद्र के रूप में आदर्श बनकर प्रतिष्ठित होते हैं। तुलसी ने रामाभिषेक को उत्तरकाण्ड में पल्लवित किया है, परन्तु रामराज्य की स्वर्णिम कल्पना कर वे दाशरथि राम को फिर एक बार अपने भक्त हृदय की भावभूमि देते हैं और कान्धुमुण्डि-गरुड सवाद में ऐसी नियोजना करते हैं जिससे वे राम किसी एक युग, एक लोक, एक कल्प तक सीमित न रहकर युगातीत, लोकोत्तर और अकल्पित बन जाते हैं। इस योजना ने जहां बालकाण्ड के भारम्भ

मे प्रतिपादित रामत्व को भावभूमि दी है, वहा सगुण, राम निर्गुण राम की सहस्रशः विस्तृति विवसित कर लेते हैं और पुरुष सूक्त के 'सहस्र शीपः सहस्र पाद,' विराटत्व के रूपक बन जाते हैं। अगणित भुवनो मे भ्रमण करते हुए वाक्भुशुण्डि असीम नानात्व मे भी एकात्मरूपी राम को समान रूप से देखते हैं। ये कहते हैं :

उबर माभ सुनु अंडज राया । देखेउँ बहु ग्रहाण्ड निकाया ॥
प्रति विचित्र तहें सोक अनेका । रचना अधिक एक ते एका ॥
कोटिग्ह घतुरानन गोरीसा । अगनित उडगन रयि रजनोसा ॥
अगनित लोकपाल जम काला । अगनित भूधर भूमि मिसाला ॥
सागर सरि सर विपिन अपारा । नाना भाँति सृष्टि बिस्तारा ॥
सुर मुनि सिद्ध नाग नर किनर । बारि प्रकार जीव सचराधर ॥

जो नहिं देखा नहिं सुना जो मनहूँ न समाइ ।

सो सब अद्भुत देखेउँ वरनि कवनि विधि जाइ ॥

एक एक ग्रहाण्ड महें रहै बरय सत एक ।

एहि विधि देखत फिरै मैं अड कटाह अनेक ॥

लोक लोक प्रति भिन्न विधाता । भिन्न बिन्दु सिव मनु दिसिवाता ॥

नर गंधर्व भूत बेताला । किनर निसिधर पसु लख व्याला ॥

देव वनुज मन नाना जाती । सकल जीव तहें आनहि भाँती ॥

महि सरि सागर सर गिरि नाना । सब प्रपच तहें आनइ आना ॥

अंडकोस प्रति प्रति निज रूपा । देखेउँ जिनस अनेक अनूपा ॥

अवधपुरी प्रति भुवन निनारी । सरभू भिन्न भिन्न नर नारी ॥

बसरय कौसल्या सुनु ताता । विविध रूप भरतादिक आता ॥

प्रति ग्रहाण्ड राम अवतारा । देखेउँ बालबिनोद अपारा ॥

भिन्न भिन्न मैं दोख सबु प्रति विचित्र हरिजान ।

अगनित भुवन कियेउँ प्रभु राम न देखेउँ आन ॥

इस चमत्कृति, अपरिसीमिता और अकल्पित विभिन्नता की पृष्ठभूमि देकर तुलसी राम के 'रामत्व' को इस कुशलता से प्रतिपादित करते हैं

कि मन चकित हो जाता है। अखिल ब्रह्माण्डों की भेदमयी सत्ता के केन्द्र में स्थित अभेद मूल रूप से अघ्राह्य और अतीन्द्रिय होने पर भी अपने लीलामय नाम-रूपमूलक प्रसार में गृहीत और इन्द्रियवत्त्व है। इस नानात्व की वैचित्र्यमयी कलाविधिया ही सगुण दाशरथि राम के रूप में परिकल्पित हैं। इस प्रकार अभेद और भेद में नाता जुड़ जाता है और इस समष्टिमूलक एकान्विति की भूमिका पर उठकर तुलसी 'सीयराम मय सब जग' जानते हुए इस दृश्य को ही दृष्टान्तर का प्रतीक मानकर प्रणमित होते हैं। श्रुति-दृष्टि की यह सर्वभुक्ता और सार्वजनीनता ही तुलसी की विशेषता है। यही 'राम'-दर्शन तुलसी की रचनाओं को केन्द्र देता है और उन्हें द्रष्टा बनाता है। अपने महाकाव्यात्मक उपन्यास 'युद्ध और शांति' में जिस प्रकार टाल्स्टाय ने नेपोलियन के अभियानों से ऊपर उठकर देश-काल का अतिक्रमण करते हुए कथा को महात्मा अर्थ दिए हैं, उसी प्रकार तुलसी के कथा-सौष्ठव ने वाल्मीकि के युग पुरुष राम को युगातीत विश्वात्मा अथवा 'परात्पर' बना दिया है। सत्व, चित् और आनन्द में प्रतिष्ठित तथा देश-काल, वृद्धि-ह्रास, सर्ग-प्रलय से निरपेक्ष परात्पर राम (यह) को तुलसी अपना अन्यतम स्पन्दन बनाकर लोकनायक का रूप देने में सफल हुए हैं। उनके राम उनके होकर भी सबके हैं। इस प्रकार व्यष्टि की साधना और समष्टि के हित का समाहार हो गया है। सौन्दर्य, शील और शौर्य के चरम उत्कर्ष के निरूपण ने तुलसी के राम को इतना मानवीय बना दिया है कि हम क्षण भर में उनके परात्पर रूप को भूत जाते हैं और 'असेप दोष की गोदी में सिलौना' बन जाता है। सगुण-निर्गुण की इस द्वन्द्वात्मकता का दामन जिस अतर्प्योजित मन-भूमि पर सम्भव हुआ है वह कवि की व्यष्टि-भूमि भावभूमि है जो उसके लिए स्वयं रहस्य है। इस रहस्य-भूमि का आदिशब्द उद्घाटन ही रामचरितमानस तथा अन्य रचनाओं में हो सभा है। कथा, चरित्र, भाव और भाषा की सारी शक्ति इस रहस्यनिर्माण में लगी है। अस्तु अस्मिन् शब्द के लिए अपेक्षा ने इस सर्वोच्च तोषण तथा

पहुँचना कठिन है। इस सोपान की ओर इंगित करते हुए ही कवि ने कहा है—

रामचरित के मिति जग नाहीं।

रामचरित में तुलसी ने जिन गुप्त-प्रगट मणि-माणिक्य की कल्पना की है, उनमें 'प्रगट' राम की चारित्रिक उत्कृष्टता है, 'गुप्त' उनका अपौरुषेय दिव्य रूप। तुलसी की रामकथा में रहस्यात्मकता की खोज की गई है और विनयपत्रिका के एक पद (सख्या ५८) में प्रतीकार्थ का प्राभास भी मिलता है, परन्तु इस प्रतीकार्थ से कहीं बड़ी चीज वह असामान्यता है जो स्वयं राम के व्यक्तित्वगत द्वंद्व में सपुटित है, जो निर्गुण-सगुण के दो विभिन्न स्तरो पर चलता है और एक समन्वित इकाई की सृष्टि करता है। सम्पूर्ण रामचरित को वर्णित करके भी तुलसी को तोप नहीं होना और वे शिव के माध्यम से कहते हैं—

रामचरित सत कोटि अपारा। श्रुति सारदा न बरनै पारा॥

राम अनन्त अनन्त गुनानी। जन्म कर्म अनन्त नामानी॥

जल सीकर महि रज गनि जाहीं। रघुपति चरित न बरनि सिराहीं॥

यह विभ्रम और विराट्त्व तुलसी की रामकथा को मौलिक अर्थ प्रदान करता है और उसे सार्वकालिकता देता है।

परन्तु राम के इस विराट् रूप को तुलसी ने ज्ञान की विशिष्ट भूमि पर से उतारकर भक्ति के सामान्य धरातल पर स्थिर किया है जो और भी चमत्कारक है। वे रामचरित में अन्तर्निहित 'रस-विशेष' की ओर इंगित करते हैं और उसीमें रामकथा की सार्यकता मानते हैं। रस-विशेष अथवा भक्ति। आदि से अन्त तक रामचरितमानस की प्रत्येक पंक्ति इस विशेष रस में ओतप्रोत है और साहित्य, संगीत एवं कला के सारे उपकरण भक्ति-रस की समृद्धि में लगे हैं। तुलसी की अतिरिक्त भक्ति-भावना भी रामकथा के पात्रों का एक अंग बन गई है, यहाँ तक कि प्रतिपक्षी रावण भी प्रच्छन्न भक्त है। फल यह हुआ है कि कथा के साथ चरित्रों में भी

मौलिक रूप से गुणात्मक परिवर्तन हुआ है और रामचरित रामलीला बन गया है। इस 'लीला' भाव में ही भक्त तुलसी की विजय और दाशरथि राम के चरित्रगत दोषों का परिहार है। यद्यपि भगवान् राम की इस लीला को तुलसी ने दास्य भाव से देखा है, परन्तु उनका दास्य भाव सेवक-सेव्य भक्तिमात्र नहीं है, उसमें पुराणोक्त नवधा भक्ति के साथ तन्मयासक्ति-प्रधान विह्वल दैन्य भावना का भी प्रसार है जिसमें मधुर भक्ति की तरलता साफ झलकती है। उत्तरकाण्ड की परिसमाप्ति पर तुलसी दो दोहों में अपने भक्ति-सम्बन्धी दृष्टिकोण को स्पष्ट कर देते हैं—

मो सम दीन न दीन हित तुम्ह समान रघुवीर ।

अत बिचारि रघुबंसमनि हरहु बिषम भव भीर ॥

कामिहिनारि पिप्रारि जिमि सोभिहि प्रिय जिमि दाम ।

तिमि रघुनाथ निरंतर प्रिय सागहु मोहि राम ॥

विनयपत्रिका के अनेक पदों में दास्य भक्ति का यही तरल और आकुल स्वरूप मिलता है। भक्ति का यह स्वरूप तुलसी का अत्यन्त मौलिक पद है और उसे उनकी साधना का बल प्राप्त है। वास्तव में तुलसी की कवि-दृष्टि दाशरथि राम के लीलात्मक, चिन्मय, विराट् स्वरूप और अनंत प्रसार तथा अपने भावाकुल, दीन, समर्पण-प्रधान व्यक्तित्व पर एव साथ और बराबर रही है और इस नैरंतर्य में अनेक इन्द्रो और समस्याओं का समाधान स्वतः ही हो गया है। तुलसी के काव्य के इस सूक्ष्म तथा विलक्षण पहलू को ध्यान में रखकर ही हम उनकी मौलिकता को सम्यक् महत्त्व दे सकेंगे। यही उनके साहित्य-कोष का 'बीजक' है।

वास्तव में तुलसी और उनकी विशिष्ट अनुभूति (भक्ति) को केन्द्र में रखकर ही हम उनकी रचनाओं में परम्परा और मौलिकता की पट्टरी बिठा सकेंगे। इस दृष्टिकोण से काव्य के व्यक्तिपरक और व्यक्तिनिरपेक्ष रूपों का लोप हो जाता है और तुलसी की रामकथा दाशरथि राम की प्रचलित कथा न होकर भावयोगी तुलसी की स्वलब्धि बन जाती है। सामने आता है एक विराट् नैतिक जगत् जिसके केन्द्र में हैं भोक्ता तुलसी ।

राम इस 'ऋत्' के प्रतीक हैं। भोक्ता तुलसी की अनुभूति ही उस प्रक्रिया को जन्म देती है जो रामचरितमानस जैसी संहृत कलाकृति में परिणति प्राप्त करती है। रामचरितमानस तुलसी के लिए आत्मशोध, आत्मोपलब्धि और आत्मनिर्माण का साधन है जैसा तुलसी ने ग्रन्थ के आरम्भ में 'स्वान्तःसुखाय' और अन्त में 'पायो परमु विथामु' तथा 'स्वान्तस्तमःशातये' लिखकर संकेतित किया है। फिर भी यह विशेषता है कि इस प्रक्रिया से छनकर तुलसी की सर्जना व्यक्तिनिरपेक्ष बन गई है। मौलिकता का श्रेष्ठतम सम्बल पाकर भी तुलसी का रामचरितमानस सोक-मानस बन सका है, यह तुलसी की कवि-प्रतिभा और उनकी जागरूक कलाकारिता का प्रमाण है। रामचरितमानस कवि के ही जीवन की केन्द्रीय घटना नहीं है, वह भारतीय सस्कृति की मगलयात्रा की भी प्रमुख घटना है और तुलसी की सक्षम कवि-बाणी का बल पाकर आज भी हममें से प्रत्येक की जीवन की अघटित घटना बनने में समर्थ है। जिस मौलिकता ने तुलसी की रचना को ऐसी अक्षय शक्ति दी है उसे प्राचीन ग्रन्थों के भाव-साम्य पर ही समाप्त नहीं किया जा सकता। उसकी जड़ें गहरी गई हैं और तुलसी के व्यक्तित्व, उनकी साधना एवं उनके सकल्प-विकल्प में ही उनका प्रसार खोजा जा सकेगा।

८

तुलसी का साहित्यिक उपहार

गोस्वामी तुलसीदास का साहित्यिक उपहार ऐसा नहीं है कि हम उसे उनकी पूर्ववर्ती या सामयिक विभिन्न प्रचलित काव्य-पद्धतियों का अनुकरणमात्र कह दें। हिन्दी-साहित्य का आदिकाल जो लगभग चार-पाच सौ वर्षों के लम्बे अन्तराल के भीतर विविध सम-विषम परिस्थितियों में फूला-फला, पहले उसकी ओर ध्यान देना चाहिए। यह क्षेत्र अव्यवस्थित और दो रंगी था। उसका परिचय इसीसे होता है कि इस काल की रचनाएँ अपभ्रंश तथा देशभाषा दोनों में उपलब्ध होती हैं। अपभ्रंश काल की कृतियों के नमूने वाली हिन्दी बीड़ों की वज्रयान शास्त्र के सिद्धों के गीतों, वाममार्गोपदेशों, अन्तर्मुख साधनों तथा घट के भीतर विहार-निरूपिणी अटपटी वानियों में देखी जा सकती है। (ये रचनाएँ पुरानी हिन्दी के सप्तम शतक से नवम शतक तक के स्वरूप की शापक हैं) देव-सैन नामक जैन ग्रन्थकार (स० ६६०) कृत 'भावकाचार', 'दण्ड सहाय पद्माम' आदि ग्रन्थ दोहों में इसी काल में बने। इनके अतिरिक्त जैन कवियों की अन्यान्य कृतियाँ, यथा, 'सुयपचमी कहाँ', 'योगसार', 'जसहर चरित', 'लाम कुमार चरित' आदि भी पाई जाती हैं। इनमें चरित काव्य या आख्यान काव्य के लिए चौपाई-दोहे की पद्धति ग्रहण की गई है। गोरख पन्थ के योगियों ने भी आदि काल के हिन्दी साहित्य में अपनी अनेकानेक कृतियाँ छोड़ी हैं। पर सिद्धों और योगियों की रचनाओं के

विषय में यह न भूलना चाहिए कि वे तान्त्रिक विधान, योग-साधना, आत्म-निग्रह, श्वास-निरोध, भीतरी चक्रों और नाडियों की स्थिति, अन्तर्मुख-साधना के महत्त्व आदि की साम्प्रदायिक शिक्षा-मात्र हैं, जीवन की स्वाभाविक अनुभूतियों और दशाओं से उनका कोई सम्बन्ध नहीं। अतः वे शुद्ध साहित्य के अन्तर्गत नहीं आती। फलतः इनकी चर्चा यहीं छोड़ हम सामान्य साहित्य के अन्तर्गत रचनाओं में हेमचन्द्र कृत उनके अपभ्रंश के उदाहरणों को कह सकते हैं। साथ ही सोमप्रभ सूरि के 'कुमारपालप्रतिबोध' में व्यवहृत अपभ्रंश के पद्यों को भी। जैनाचार्य मेस्तुग के 'प्रबन्धचिन्तामणि' में मुञ्ज के कहे हुए दोहे अपभ्रंश या पुरानी हिन्दी के बहुत पुराने नमूने कहे जा सकते हैं। शाङ्गधर कृत 'शाङ्गधर-पद्यति' सुमापित-संग्रह के बीच-बीच में भी देश-भाषा के वाक्य आए हैं। परम्परा से प्रसिद्ध है कि शाङ्गधर ने 'हम्मीर रासो' नामक वीरगाथा-काव्य की भी रचना भाषा में की थी।

अब दूसरे रंग अर्थात् देश-भाषा वाले आदिकाल के काव्य को मीजिए। सामान्यतः यह चारणों और भाटों का गान था, जिसे वे अपने आश्रयदाता के पराक्रम, विजय, शत्रु-बन्धा-हरण आदि के समय अलापते थे या रण-क्षेत्रों में जाकर वीरों के हृदय में उत्साह की उमंगें जगाने के लिए रचते थे। इस दशा में काव्य या साहित्य के भिन्न-भिन्न भगों की पूर्ति और समृद्धि का सामुदायिक प्रयत्न कठिन था। अतः वीर-गाथाओं की ही उन्नति हुई। ऐसी रचनाओं में 'बीसलदेव रासो' और 'पृथ्वीराज रासो' प्रभृति ग्रन्थ विशेष उल्लेखनीय हैं। भले ही ये सन्दिग्ध हैं, पर प्राकृत की रुढ़ियों से मुक्त भाषा के पुराने काव्य की परम्परा का हम जो सक्षिप्त विवेचन करते हैं वह इन्हींके आधार पर करने के अतिरिक्त दूसरा मार्ग नहीं। वीरगाथा-काव्य यद्यपि मुक्तक और प्रबन्ध दोनों रूपों में उपलब्ध होता है, पर विशेष महत्त्वपूर्ण प्रबन्धात्मक स्वरूप ही है। साहित्यिक प्रबन्ध के रूप में जो सबसे प्राचीन ग्रन्थ प्राप्त है वह है—'पृथ्वीराज रासो'। यद्यपि यह हमारे साहित्य में आज तक के जितने ग्रन्थ प्राप्त हैं उनमें

मनसे बृहत्ताय है तथापि यह आभूलचूल उत्कृष्ट प्रबन्ध काव्य की कसौटी पर नहीं कसा जा सकता । इसमें सदेह नहीं कि इसके इतने विस्तृत उनहत्तर समयों (सर्गों या अध्यायों) में अनेकानेक सुन्दर काव्य-सौष्ठव-पूर्ण प्रसंगों का सन्निवेश भी है, प्राचीन समय में प्रचलित ग्राम्य सभी छन्दों, विशेषतया कवित्त, छप्पय, दूहा, तोमर, चोटक, गाथा, आर्या आदि का व्यवहार हुआ है, किन्तु छन्दों की विविधता, अध्यायों की विपुलता और रमणीय काव्यात्मक वर्णनों का होना ही तो उत्कृष्ट प्रबन्ध-काव्य की आधार-शिला नहीं है । वस्तुतः प्रबन्ध का मेरुदण्ड है—उसके कथानक की धारावाहिकता, उसमें प्रतिष्ठित राष्ट्रीयता, उसमें गहरा सार्वदेशीय मान्यता और इन सबके मूल में प्रबन्धकार की सर्वभू व्यापिनी दृष्टि का गम्भीर प्रकाश । 'रासो' में ये बातें कहाँ ? वह तो कवि के आध्यात्म-दाता का प्रशस्ति-गान मात्र है जिसमें जीवन के एकांगी स्वरूप का वृत्रिम प्रदर्शन है । अशान्ति काल का साहित्य होने के कारण यह सांस्कृतिक दृष्टि से भी अधूरा है, केवल क्षत्रिय जाति के यौरोत्साह का वर्णन करता है । हम इसे अव्यवस्थित प्रबन्ध-काव्य के अतिरिक्त और क्या कह सकते हैं ? ऐसे अव्यवस्थित प्रबन्ध में हमें सुव्यवस्थित परिधान की भाषा भी नहीं बननी चाहिए, अर्थात् 'रासो' की भाषा भी अव्यवस्थित है । व्याकरणभ्युत इसकी तिरगी भाषा (अर्थात् कहीं अनुस्वारान्त ससृष्ट और प्राकृत की ग्रन्थी नकल, कहीं अपभ्रंश या पुरानी हिन्दी के प्रयोग, तो कहीं अर्वाचीन हिन्दी के स्वरूप) की सपेट में पड़कर हम प्राचीन हिन्दी भाषा या साहित्य की इतिहास-श्रृंखला नहीं बाध सकते और न भागे कोई विशेष लाभ ही उठा सकते हैं ।

वीरगाथा-काल के अन्य छोटे-मोटे काव्य-ग्रन्थों के विषय में और कुछ न कहकर जब हम इस काल के अनन्तर प्रवाहित होने वाले निर्गुण-मत-प्रचारक सन्त-साहित्य की ओर दृष्टिपात करते हैं तो ज्ञात होता है कि इसमें भी काव्य के अविकसित स्वरूप का ही समावेश हुआ है । इसकी रचनाएँ केवल मुक्तकों के रूप में पाई जाती हैं : नामदेव, कबीर तथा

अन्यान्य निर्गुणियों के दोहे या पद मुक्तक के ही रूप में हैं। उनकी भाषा और शैली अधिकतर ऊटपटांग है। उनमें उपदेशात्मक और प्रचारार्थक वचनों का प्राधान्य है। वे साधनात्मक रहस्यवाद तथा भावात्मक रहस्यवादपूर्ण भी हैं। उनमें सच्चास्त्रों के प्रति अनास्था और प्राचीन वर्णाश्रम धर्म एवं उसके विधानों की निन्दा भी है। यह नहीं कहा जा सकता कि इस पद्धति की रचनाएँ साम्प्रदायिकता से दूरी थी या ये मतवाद का विषम विष नहीं बमन करती थी। उनमें जीवन के प्रति उपेक्षा थी। वे वैराग्य-प्रधान थी। वैयक्तिक साधना को प्रथम देने वाली थी।

इस सिलसिले में सूफी साहित्य-पद्धति भी अवलोकनीय है। इस पद्धति के शुद्ध प्रेम-मार्गी सूफी-कवियों की प्रेम-गाथाएँ वास्तव में साहित्य कीटि के भीतर आती हैं। इनमें प्रायः सभी कवियों ने कहानियों के द्वारा प्रेम मार्ग का महत्त्व दिखाया है। भाूमिक ढंग से लौकिक प्रेम के बहाने उस प्रेम-तत्त्व का आभास दिया है जो प्रियतम ईश्वर की प्राप्ति कराने वाला है। इनकी सभी कहानियों में सामान्यतः यही वर्णित है कि कोई राजकुमार किसी राजकुमारी के अप्रतिम सौंदर्य की खोज सुनकर प्रेमोन्मत्त हो गया, उसकी प्राप्ति के लिए अपना सर्वस्व त्यागकर भारी से भारी सक्तों और घापत्तियों को भेला और अन्त में उसे प्राप्त किया। पर प्रेम की पीर की जो व्यजना होती है वह ऐसे विश्व-व्यापक रूप में होती है कि वह प्रेम इस लोक से परे का दिखाई पड़ता है। प्रेम-कल्पना, उसकी प्रतिबोधोत्तिपूर्ण व्यजना, बीच-बीच में रहस्यमय परोक्ष की ओर हृदय-ग्राही मधुर सकेत आदि भी सूफी कवियों की निजी विशेषताएँ हैं। कुछ की रचनाओं में साधनात्मक रहस्यवाद, हठयोग आदि की जो मूलक मिलती है वह भारतीय योगियों, रसायनियों और तान्त्रिकों का प्रभाव है। अपनी प्रेम-कल्पना की अभिव्यक्ति के लिए सूफी कवियों ने जिन प्रतीकात्मक कथाओं को चुना वे हिन्दुओं के घर में प्राचीन काल से प्रचलित कहानियाँ हैं। 'कहानियों का भाूमिक आधार हिन्दू हैं।' सूफियों के प्रबन्ध-वाक्यों की रचना सस्कृत महाकाव्य की सर्गवद्ध-पद्धति पर नहीं

है, फारसी की मसनवी शैली पर है; पर शृंगार, वीर आदि के वर्णन कुछ ग्रंथों में चली आती हुई भारतीय काव्य-परम्परा के अनुसार है। इस पद्धति के सभी प्रबन्ध-काव्यों के छन्द एवं भाषा में एकरूपता है, अर्थात् भाषा ठेठ अवधी है और प्रयुक्त छन्द है—चौपाई-दोहा। आख्यान-काव्यों के लिए चौपाई दोहे की परम्परा बहुत पुराने (विक्रम के ग्यारहवें शतक के) जैन चरित-काव्यों में मिलती है, इसका सकेत ऊपर किया जा चुका है। सूफी साहित्य-पद्धति में यों तो अनेक कवि आते हैं, पर उन सबमें जायसी विशेष महत्त्वपूर्ण हैं। इनकी 'पद्यावत' हिन्दी-काव्य क्षेत्र में एक अद्भुत रत्न है।

अब हमें साहित्य की उस पद-पद्धति की ओर देखना है जिसके द्वारा कृष्णोपासना का मनुस्वरूप स्तुतिमान् हुआ। इस पद्धति के विपुल भंडार को संपन्न करने वाले अगणित पदों के सम्बन्ध में कदाचित् यह कहने की आवश्यकता नहीं कि ये ब्रज भाषा में मुक्तक प्रगीतों के रूप में हैं। जिज्ञास्य है कि हिन्दी साहित्य में ऐसे मुक्तक पदों का चलन कब से आया। अमीर खुसरो के गीतों, विद्यापति की पदावली तथा कबीर की पदावली को ध्यान में रखते हुए यह कथन समीचीन होगा कि मुक्तक पदों की रचनाएँ भी हिन्दी साहित्य के आदि काल से ही होती रही। पर उनका चरमोत्कर्ष सोलहवें शतक में प्रस्फुटित हुआ, जैसा कि कृष्णोपासक अष्टछाप तथा अन्यान्य कृष्ण-भक्त कवियों की रचनाओं से अवगत होता है। मूरदास के अत्यन्त मधुर और मनोहर पदों को हम पद-पद्धति साहित्य का सर्वोत्कृष्ट आदर्श कह सकते हैं। इनमें जो रचना-प्रगल्भता और काव्यांगी की परिपूर्णता है उसके आधार पर 'मूरसागर' किसी चली आती हुई गीत-काव्य परंपरा का, चाहे वह मौखिक ही रही हो, पूर्ण विकास-सा प्रतीत होता है। इस पद्धति के वर्ण्य-विषय की ओर देखने से प्रबल होता है कि इसमें कृष्ण की बाल-लीला तथा विशेष रूप से राधा-कृष्ण की प्रेम-लीला ही सब में गाई है, किसीने उनका सर्वांगीण चरित्र नहीं ग्रहण किया है। फलतः पद-रचनाओं में न तो जीवन के अनेक

गम्भीर पक्षों का धार्मिक पोषण हुआ और न अनेकरूपता ही आई है। हा, इस पद्धति ने वात्सल्य और शृंगार रस का अपार सागर भर दिया, इसमें सदेह नही।

गोस्वामी के पूर्व की पद्धतियों के संक्षिप्त परिचय के साथ उनकी एकांगिता और अपूर्णता का आभास दिया जा चुका। अब जब हम तुलसी की रचनाओं की ओर दृष्टि दौड़ाते हैं तो हमें उनके साहित्यिक उपहार की नवीनता और व्यापकता ही चतुर्दिक् दृष्टिगत होती है। उन्होंने चन्दबरदाई की भाँति ऐसा प्रबन्ध-महाकाव्य नहीं लिखा जो किसी प्रकार एकदेशीय, अव्यवस्थित, अविकसित हो या उत्कृष्ट प्रबन्धगत विभूतियों से शून्य हो, प्रत्युत उन्होंने ऐसा महाकाव्य प्रस्तुत किया जिसमें प्रबन्ध-पटुता की सर्वांगीण कला का पूर्ण परिपाक हुआ और जो हिंदी के प्रबन्ध-काव्यों का आदर्श तथा शिरोमणि बना। आश्रयदाता राजा की प्रशस्ति गाने के लिए चारणों या भाटा की जो कवित्त, छप्पय सर्वथा आदि की मुक्तक पद्धति आदि काल में चली थी उसमें भी तुलसी ने क्या भाषा, क्या भाव, सभी दृष्टि से पूर्णता ला दी। उन्होंने कवितावली के मुक्तक छंदों में अपने उपास्य का ऐसा धार्मिक प्रशस्ति-गान किया कि उसकी समता कोई प्राकृत जन गुण-गायक कवि क्या करेगा। जिन कवित्त, सर्वथा आदि की चारणों की संकुचित दृष्टि न योर या शृंगार की अभिव्यक्ति का एकमात्र छन्द समझा था उन्हींको बाबाजी ने ऐसे मुडोल रूप से ढाला कि उनमें सभी रसों की सुषमा देखने ही बनती है। कवीर और जायसी के मन्तव्यों का यथोचित सामंजस्य और परिष्कार तथा रंगों का सस्वार करके अपना लिया। इस्लामी प्रभाव के कारण इन दोनों में भारतीयता और सांस्कृतिक चेतना का अभाव तो था ही, साथ ही वे हिन्दुओं के धार्मिक और सामाजिक ऐतिहासिक तथ्यों से पराङ्मुख भी थे। रहस्यवादी तो थे ही। गोस्वामी जी ने इनकी उक्त भुटियों को त्याग-पर उनकी यात्रा में पूर्ण भारतीयता और संस्कृति का योग करके उन्हें सांगोपाग काव्य के रूप में प्रवट किया। उन्होंने पद पद्धति को भी अप-

नाया । एक ओर उपासना और साधना-प्रधान एक से एक बड़कर विनयपत्रिका के पद रचे और दूसरी ओर लीला-प्रधान गीतावली तथा कृष्णगीतावली के पद । उपासना-प्रधान पदों की जैसी व्यापक रचना तुलसी ने की है वैसे इस पद्धति के अद्वितीय कवि मूरदास ने भी नहीं की । पदों की भाषा में प्रान्तीयता और सौद-मरोड की जो मही गाँठ थी उन्हें छुलाकर सार्वभौमिक सुसंस्कृत ब्रजभाषा का बेजोड़ प्रयोग करना भी तुलसी ने सिखाया । उन्होंने कुछ लोकगीतों को साहित्यिक रूप देने का कार्य भी किया जैसा कि 'नहछू', दोनों 'मगत' और 'बरव' की रचनाओं से प्रकट होता है ।

गोस्वामी ने कवि-वर्म की महिमा तथा उसकी दुरुहता के व्यञ्जनार्थ अपनी प्रभूत विनम्रतावश अपने विषय में कहा है—

कवि न होउँ नहिं धनन प्रबोनु । सकल कला सब विद्या हीनु ॥
कवित विवेक एह नहिं मोरे । सत्य कहउँ लिखि कागड कोरे ॥

०

०

०

कवि न होउँ नहिं चतुर कहावउँ । मति अनुकूप रामगुन गावउँ ॥

काव्य के विविध रूपों पर अधिकार

इस कथन को देख उनकी अलौकिक कवित्व-शक्ति पर किसी प्रकार का आवरण नहीं डाला जा सकता । यह बात अवश्य है कि मुख्य रूप से वे भक्त थे, पर आनुपगिक रूप से कवि भी । उनकी कृतियाँ प्रमाणित करती हैं कि काव्य के विविध रूपों पर उनका अनन्य अधिकार था । कविता के मुख्य दो विभाग किए जा सकते हैं, प्रथम भावात्मक, व्यक्तित्व-प्रधान अथवा आत्माभिव्यञ्जक कविता तथा द्वितीय विषय प्रधान अथवा लोकाभिव्यञ्जक कविता । इन दोनों विभागों के लिए कर्तृ-प्रधान कविता (सवजेनिटव पोएटी) तथा कर्म-प्रधान कविता (भावजेनिटव पोएटी) का प्रयोग भी अनुपयुक्त न होगा । कर्तृ-प्रधान कविता में कवि का हृदय उसी प्रकार प्रतिबिम्बित होता है जैसे एक उत्तम, सुप्रभ

दर्पण में किसी व्यक्ति का प्रतिबिम्ब । यद्यपि इस प्रकार की कविता कवि के वैयक्तिक विचारों और भावों की व्यञ्जक होती है पर इसके साथ ही यह भी स्मरण रहे कि ये व्यञ्जित भाव मानव-जाति के भावों के प्रतिनिधि होते हैं । तभी तो वे पाठकों को भी आत्मीय उद्गार-से प्रतीत होते हैं । शृंगार, नीति, स्तुति, निन्दा आदि की मुक्तक रचनाओं का अन्तर्भाव इसी कोटि में किया जाता है । कर्म-प्रधान कविता का कवि के विचारों और मनो-भावों से कोई प्रत्यक्ष सम्बन्ध नहीं रहता । उसके विषय सासारिक भाव और कार्य होते हैं । कवि बाह्य जगत् में जा मिलता है और उसीसे प्रेरित होकर अपनी कविता का विषय ढूँढ़ता है, फिर उसे अपनी कला का उपादान बनाता है और अपनी अन्तरात्मा को जहाँ तक हो सकता है, प्रच्छन्न रखता है । उसकी दृष्टि जगत् के वास्तविक दृश्यों और जीवन की वास्तविक दशाओं के निरूपण की ओर रहती है न कि आत्माभिव्यञ्जन की ओर । कर्म-प्रधान कविता के दो मुख्य भेद खण्डकाव्य और महाकाव्य हैं । कर्तु-प्रधान और कर्म-प्रधान दोनों में उत्कृष्ट काव्य हो सकता है, तथापि कर्म-प्रधान कविता यथातथ्य पर विशेषतया आधारित होने से विषय के यथार्थ निरूपण के कारण श्रेष्ठ समझी जाती है ।

विचारणीय है कि काव्य के उक्त स्वरूपों अर्थात् मुक्तक, खण्डकाव्य तथा महाकाव्य पर गोस्वामी ने अपना बँसा अधिकार दिखाया है । मुक्तक काव्य के स्वरूप की ओर ध्यान आकृष्ट होते ही, सर्वप्रथम हम, देखते हैं कि उसमें प्रत्येक पद्य अपनी असंग सत्ता बनाए रहता है । ऐसा नहीं होता कि एक पद्य अपना अस्तित्व रखने के लिए दूसरे पद्यों पर किसी प्रकार अवलम्बित रहता हो । यद्यपि अभिनवगुप्ताचार्य ने कहा है—“पूर्वापर-निरपेक्षापि हि मे न रसचर्वणाक्रियते तदेव मुक्तकम्” अर्थात् जिसका रसा-स्वाद पूर्वापर प्रसंगों की अपेक्षा नहीं रखता उसे मुक्तक कहते हैं, ऐसा होने पर यह आवश्यक नहीं है कि मुक्तक पद्य में किसी रस की ही निष्पत्ति हो । उसमें याग्वेदग्न्य और सुभाषित अर्थात् नीति-धर्म-उपदेश-समन्वित सूक्ति भी हो सकती है । मुक्तक का उपयोग वस्तुतः नीति-सुभाषित में ही अधिक

फवता है, क्योंकि इसमें पूर्वापर प्रसंग की इतनी आवश्यकता नहीं रहती। मुक्तक की परिधि में रस के विविध अवयवों को जुटाकर रस की निष्पत्ति का सागोपाग निर्वाह करना बड़े ही कुशल कवि का कर्म है, फलतः ऐसे प्रसंगों में मुक्तकवार को अधिकांशमें व्यञ्जना शक्ति का प्रयोग करना पड़ता है। इसमें बहुधा पूर्वापर प्रसंग की कल्पना का कार्य सहृदय पाठक या श्रोता पर छोड़ दिया जाता है। वे मुक्तक का आनन्द उठाने के लिए एक पूरे प्रसंग का स्वतः मानसिक अभ्याहार कर लेते हैं। मुक्तक का प्रभाव-भिष्यञ्जन इस बात का चोतक है कि जहाँ खण्डकाव्य महाकाव्य आदि प्रबन्धों में भाव की पुनः-पुनः द्वांति होने के कारण कुछ काल तक प्रसरण-शीलता देखी जाती है, वहाँ मुक्तक रचनाओं में यह भावदशा कुछ क्षणों तक ही टिकती है, पर वह इतनी तीव्र और मार्मिक होती है कि उसका प्रभाव भी किसी प्रकार हीन नहीं होता। तात्पर्य यह है कि प्रबन्ध में उत्तरोत्तर अनेक हृदयों द्वारा सघटित पूर्ण जीवन का दर्शन करते हुए कथा-प्रसंग की परिस्थिति में अपने को भूला हुआ पाठक मग्न होजाता है और हृदय में एक स्थायी भाव ग्रहण करता है। किन्तु मुक्तक में रस के ऐसे स्निग्ध छीटे पड़ते हैं जिनसे हृदय-कलिका मोड़ी देर के लिए खिल उठती है। उसमें अधिक से अधिक एक मर्मस्पर्शी खण्ड दृश्य के सहसा सामने लाए जाने के कारण पाठक या श्रोता मन्त्र-मुग्ध-सा हो जाता है अवश्य, किन्तु कुछ क्षणों के लिए ही। यह भी स्मरण रहे कि मुक्तक की इस कुछ क्षणों की ही मुग्धकारिणी प्रकृति में भी कभी-कभी जीवनपर्यन्त टिकी रहने वाली विशेष मन स्थिति की अतृप्ती व्यञ्जना भी रहती है। प्रबन्धवार प्रबन्ध को काल-व्यतिक्रम दोष से बचाने, चरित्राकन और वर्णन की दृष्टि से पूर्णता लाने तथा उसके अन्यान्य नियमों का निर्वाह करने के नियन्त्रण में पड़कर स्वच्छन्दता से अपना हृदय खोलकर नहीं दिखा पाता, इसके विपरीत मुक्तककार पूर्ण स्वातन्त्र्य के साथ अपने हृदय का अणु-अणु बिना किसी प्रतिरोध के दिखा सकता है। इसके अतिरिक्त मुक्तक की सक्षिप्तता की उपयोगिता भी निर्विवाद है। जीवन के अमेलों में व्यस्त

प्राणियों को प्रबन्ध का आनन्द उठाने के लिए इतना अनिर्वन्ध अवकाश कहा है। जहाँ उनका समय परस्पर आनन्द-विनोद में व्यय हो रहा है वहाँ प्रबन्ध के लिए स्थान नहीं है। सभा-समाजों के लिए मुक्तक की सक्षिप्त रचना ही उपयुक्त है। मुक्तक की इन विशेषताओं को अनावृत करने का अभिप्राय प्रबन्ध की गरिमा पर आक्षेप करना नहीं है। प्रबन्ध-भाष्य तो श्रेष्ठ है ही किन्तु मुक्तक भी आरोचनयुक्त होने से निश्चय नहीं कहा जा सकता।

मुक्तक की इस सामान्य चर्चा के अनन्तर हम दोहावली, घरवै रामायण, कवितावली, गीतावली, कृष्णगीतावली तथा विनयपत्रिका का नामोल्लेख इसलिए करते हैं कि ये गोस्वामी की उत्कृष्ट मुक्तक रचनाएँ हैं। इन्हें मुक्तक की किसी तुला पर तौलिये, इनके सभी पद्य सन्तुलित मिलेंगे। ऐसे सन्तुलन के समय हमें यह भी स्मरण रहे कि पाँचों उगलिया बराबर नहीं होती। अर्थात् तुलसी के सभी मुक्तक पद्य उत्तम कोटि के व्यंग्य-प्रधान काव्य ही नहीं हैं, उनमें मध्यम कोटि के गुणीभूत काव्य के नमूने भी हैं और अधम कोटि के अव्यंग्य काव्य के भी। अन्तिम श्रेणी के काव्य में बाबाजी के उन सभी पदों की परिगणना करनी चाहिए जिनमें शब्दचित्र और वाच्यचित्र की रमणीयता के साथ उन्होंने सामान्य अनुभूति के क्षेत्र के सामाजिक, नैतिक, धार्मिक और पारमार्थिक तथ्यों को ही ऐसे नये और विशेष ढंग से कहा है कि वे भी अपनी प्रभविष्णुता और प्रसाद गुण के कारण जन-साधारण के हृदय में घर कर लेते हैं। दोहावली में ऐसे कथनों का आधिक्य है।

गोस्वामी की मुक्तक श्रेणी में आने वाली रचनाओं के विषय में यह भी ध्यान देने की बात है कि मुक्तक होने पर भी उनमें सभी कर्तृ-प्रधान नहीं हैं, प्रत्युत अधिकांश कर्म-प्रधान ही हैं। गीतावली यद्यपि गीतकाव्य है, फिर भी यह आद्योपान्त क्या नो लेकर चली है। इसी प्रकार कवितावली के लवाकाण्ड पर्यन्त जिन पदों का निर्माण हुआ है वे सब भी क्या-प्रसंग लेकर चले हैं। केवल उसके उत्तरकाण्ड में कवि का आत्माभिव्यञ्जन परलक्षित होता है। इसी प्रकार विनयपत्रिका के पदों

में भी उन्होंने अपना वैयक्तिक हृदय खोल-खोलकर दिखाया है। अस्त-विनयपत्रिका के अधिकांश पदों और कवितावली के उत्तरकाण्ड के रचनाओं को कर्तृ-प्रधान काव्य कहा जा सकता है, अन्यथा उनकी अन्य मुक्तक रचनाएँ भी कर्म-प्रधान काव्य हैं।

विचारणीय है कि गोस्वामी की अस्वय कीर्ति के मूल आधा मानस के प्रणयन में पास्वीय महाकाव्योचित लक्षणों का अनुधावन कैसे किया गया है। संस्कृत के प्राचीन आलंकारिकों में भामह और दंडी प्रसिद्ध हैं। इसी प्रकार मध्यकालीन आलंकारिकों में विश्वनाथ कविराज भी। इन्हीं तीनों के ग्रन्थों में निर्दिष्ट महाकाव्य के लक्षणों को ध्यान में रखकर उनके प्रकाश में मानस का महाकाव्यत्व दिखाने का प्रयास किया जाता है।

मानस में सर्गबन्ध के स्थान पर जो आख्यान योजना की रीति अवगत होती है वह ऋषि-प्रणीत महाकाव्य के अनुसार है। प्रारम्भ में देवों का अभिवादन भी महाकाव्य की रीति का पावन है। मर्यादा पुरुषोत्तम राम इस महाकाव्य के धीरोदात्त नायक हैं ही। उसमें चतुर्वर्ग की सिद्धि का उदात्त लक्ष्य भी है, उपक्रम में गोस्वामी ने स्वयं कहा है, 'अथ धर्म कामादिक चारी। कहव ग्यान विज्ञान विचारी ॥' नगर-वर्णन महाकाव्य का अंग है, इसे देखना हो तो जनकपुरी, लवा तथा अयोध्या की रम्यता एवं वैभव के द्योतक वर्णनों का अवलोकन कीजिए। ग्रन्थ में समुद्र और सामुद्रिक जलचरों का दृश्य भी अंकित है। पर्वतीय प्रान्तों और वनखण्डों की सुषमा चित्रकूट-वर्णन में देखी जा सकती है। ऋतुओं का वर्णन दूढ़ना हो तो सीता-हरण के पश्चात् राम के प्रवर्णन-वास के प्रसंग में वर्षा और शरद् ऋतु के रुचिर चित्रण को देखिए। ऋतुराज वसन्त तो अनकानेक प्रसंगों में चित्रित है, विशेषतः जनक की वाटिका में तो उसका अवतार ही बताया गया है। चन्द्रोदय और सूर्योदय के मनोहर वर्णन का अभाव भी नहीं है। उद्दीपन के रूप में वर्णित जनक के उद्यान में सीता-राम के पूर्वानुराग का चरमोत्कर्ष-प्रदर्शन भी,

प्रप्रतिम है। महाकाव्य के अन्यान्य लक्षण, यथा—सयत संयोग शृंगार, विप्रसम्भ शृंगार, विवाह, कुमारोत्पत्ति, मन्त्र, दूत-वर्ष, अभियान, युद्ध और गायक के धम्ममुदय आदि के उत्तमोत्तम वर्णनों की छटा भी मानस में है। इसके यथोचित विस्तृत, अलङ्कृत और सरस एवं भाव-स्फूर्ण होने में कोई सन्देह नहीं है। इसकी प्रत्येक कथा अपनी उचित परिधि में वर्तमान है। इसमें धुतिमधुर प्रसगानुसृत छन्दों और उपयुक्त नाट्य-सन्धियों का भी पूर्ण समावेश है। यह महाकाव्योपयोगी तीनों प्रधान रसों (शृंगार, वीर, शान्त) से पूर्णतया अभिषिक्त है, पर यह अयश्व है कि इसमें शान्त (भक्ति) रस ही सर्वोपरि विराजमान है, अन्य सभी रस इसीके (भक्ति रस के) अंगभूत हैं। इसमें आरम्भ में लसो की निन्दा और सज्जनों की प्रशंसा का प्रसंग भी सन्निविष्ट है। महाकाव्य के अन्य छोटे-मोटे लक्षण भी इसी भाँति मानस पर घटित हो सकते हैं।

इस प्रकार मानस महाकाव्य के प्रायः सभी लक्षणों से सम्पन्न है। गोस्वामी ने इस महाकाव्य में ऐसी विशेषताएँ भी सन्निविष्ट की हैं जो उनके जीवनोद्गायक व्यक्तित्व, अलौकिक प्रतिभा एवं मानवीय उच्च आदर्शों में अलखण्ड आस्था के रश्मि परिरामस्वरूप हैं। अधिकांश मस्कृत महाकाव्य-प्रणेताओं की रचि जहाँ पाण्डित्य-प्रदर्शनोन्मुख होने के कारण शब्दाडम्बर-स्फीत अलोकसामान्य वाक्यसरणि ग्रहण करने और जन-सामान्य के जीवन-यात्रा-विघटन से दूर रही वहाँ लोकोपकारक तुलसी की रचि सर्वसाधारण के जीवन की व्यापक भूमि पर स्थिर होकर सामान्य वाक्य-शैली के द्वारा भी उत्कृष्ट चरित-अथवा भाव की अभिव्यक्ति में रही। अपने उद्देग जनक युग को प्रतिबिम्बित करते हुए तत्कालीन सधर्षों के प्रशमन की युक्ति निकालने तथा साम्प्रदायिक समन्वय करने का जैसा कुशल प्रयत्न तुलसी ने अपने महाकाव्य में किया है वैसा केवल आकार-प्रकार और वर्ण-वर्णन आदि का अनुपालन करने वाले मस्कृत के अधिकांश महाकाव्य रचयिताओं से नहीं हो पाया। पात्रों के चरित्रांकन में भी गोस्वामी ने अपनी मौलिक दृष्टि रखी है। यह नहीं किया है

जि' लक्षण ग्रन्थों में गिनाए हुए गुणों का रंग भरकर नायक का ढाँचा खड़ा कर दिया हो या किसी प्रमुख पात्र का चरित्र अविकसित, कृत्रिम अथवा अमुन्दर बना दिया हो। मनोवैज्ञानिक रीति से चरित्रगत विशेषताओं का उद्घाटन करते हुए पात्रों का जैसा सहज स्वभाव तुलसी ने दर्शाया है वैसा सस्कृत के कुछ ही महाकाव्यों में मिल सकता है। राम के चरित्र में नरत्व और नारायणत्व के अपूर्व सामंजस्य की प्रतिष्ठा के द्वारा तुलसी ने भक्ति का जो अनन्य आलम्बन खड़ा किया है वह अन्यत्र दुर्लभ है। भक्ति और भ्रातृत्व का जैसा मणि-वाचन-संयोग भरत के चरित्र से प्रतिष्ठित किया गया है वैसा सर्वत्र सुलभ नहीं। वर्णों, घटनाओं और भावों का जब सुषम अनुपात में समन्वय रहता है तो महाकाव्य की श्री और ही प्रकार की होती है। आदिकाव्यों को छोड़कर जब हम सस्कृत के अन्य महाकाव्यों की ओर दृष्टिपात करते हैं तो वे एक प्रकार से विकलांग-से प्रतीत होते हैं। उनमें घटनात्मकता का ह्रास और वर्णनात्मकता का प्राधान्य स्पष्टतः प्रकट होता है। बृहत्त्रयी में प्रधान 'नैपथीय चरित' में वर्णनों का बाहुल्य ही ठो है। घटनाएँ तो नाममात्र की ही हैं। तुलसी ने सस्कृत महाकाव्यों की रूढ़िगत परिपाटी की नकल नहीं की, प्रत्युत उन्होंने अपने महाकाव्य में घटनाओं, वर्णनों और भावों की बड़ी ही अनुगुण योजना की है।

गोस्वामी के महाकाव्य को पाश्चात्य 'एपिक' के चरम से देखकर भी श्लाघ्य ही कहना होगा। 'एपिक' के दोना भेदों—अर्थात् 'एपिक्' तथा 'लिटरेरी एपिक' की विशेषताएँ 'मानस' में वर्तमान हैं। तभी तो इसमें श्रोताओं को सगीत-सहरी का अमित आनन्द प्राप्त होता है, साथ ही सहृदयों को साहित्य का। एपिक की आधारशिला कोई आख्यान होता है जिसका कथन तो अपूर्व और उदात्त रूप में रहता ही है, साथ ही स्वयं उस आख्यान अथवा उसकी कथन-प्रणाली में विलक्षण सारगर्भितता भी अवश्य रहती है। इस दृष्टि से भी मानस पूर्ण है, क्योंकि भक्त कवि की यह अपूर्व कला है जो उसने इस चरित्र-काव्य

मे भी अपने प्रधान प्रतिपाद्य भक्ति को इस प्रकार सन्निविष्ट किया है कि वह चरित-प्रवाह के साथ-साथ सरस्वती की लुप्त धारा के समान अप्रतिहतगति चलती है और अन्त में वह पीयूष-निप्यन्द प्रसूत करती है जो महत्ता सत्पुण्य भक्त-हृदय को परम आप्यायित तथा तृप्त कर देता है। एविक की अगभूत और छोटी-मोटी बातों के अतिरिक्त उसमें निरययातना और कुछ अतिशयित उपादानों का सन्निवेश भी रहता है, क्योंकि ये दोनों तत्त्व महाकाव्य की कार्यगति में व्यापकता लाते हैं। एविक में अमर्त्यों की अवतारणा भी होती है। वे अपनी बाणी और कार्य से प्रबन्ध में वर्णित कार्यधारा का महत्त्व ससार को दिखाते रहते हैं। वस्तुतः महाकवि मनुष्य और मनुष्य के सासारिक प्रयोजन अथवा लक्ष्य का गान करता है, देवों के लक्ष्य का नहीं। देवगण मनुष्य के नियति-पथ को प्रकाशित करते हैं अवश्य, पर उनके इस सुन्दर प्रकाशन को परिधि के भीतर ही रखना चाहिए। प्रबन्ध-काव्य किसी विशेष प्रकार की जीवन-धारा की अभिव्यक्ति भी प्रतीकात्मक ढंग से करता है। इन विशेषताओं को भी यदि हम मानस में देखना चाहें तो हमें निराश नहीं होना पड़ेगा। यही नहीं, हम सिर उठाकर यह भी कह सकते हैं कि तुलसी के महाकाव्य में जैसी आदर्श और उन्मायक चरित-कल्पना है वैसी न मिल्टन के 'पैराडाइज लास्ट' में है न स्पेन्सर की 'केयरी क्वीन' में और न दान्ते की 'डिवाइना कमेडिया' में। साम्प्रदायिक और सांस्कृतिक समन्वय की जो अटिल समस्या तुलसी के सामने थी वह इन पाश्चात्य 'सैक्रेंड एपिक्स' के रचयिताओं के समक्ष नहीं थी। लोक-संग्रह की तीव्र भावना से ओत-प्रोत होने के कारण तुलसी का महाकाव्य लोक-जीवन को पूर्णतया ग्रहण किए हुए है पर दान्ते या मिल्टन आदि के महाकाव्य की रगस्थली तो इतर लोक में है। मानस और भी कितनी ही विशेषताओं से युक्त है, पर उन सबको छोड़कर अब हम दो चार शब्दों में यह संकेत करना चाहते हैं कि गोस्वामी का खण्डकाव्य-रचना पर भी विशेष अधिकार था।

खण्डकाव्य महाकाव्य की भाँति प्रबन्धकाव्य ही है। इसीलिए खण्डकाव्य में महाकाव्य के वर्णनीयों में से कुछ ही सन्निविष्ट किए जाते हैं। खण्डकाव्य में किसी प्रसिद्ध अथवा अप्रसिद्ध कथानक-खण्ड को वर्णनीय बना सकते हैं। खण्डकाव्य का आधार काल्पनिक घटना भी हो सकती है और उसका उद्देश्य भी साधारण हो सकता है, पर महाकाव्य में महत्व उद्देश्य का होना आवश्यक है। खण्डकाव्यान्तर्गत गोस्वामी की ये कृतियाँ परिगणनीय हैं—रामलला नहछू, पार्वती मंगल और जानकी मंगल। नहछू उपवीत के अवसर पर गाया जाने वाला गार्हस्थ्य-जीवन के लिए अत्यन्त उपयोगी गीत है। इसमें अयोध्या में होने वाला राम के पंर के नखों के कतन का पूर्वांग-भूत कृत्य बड़े ही रञ्जक ढंग से वर्णित है। पार्वती मंगल में पार्वती के विवाह का वर्णन मान है, जिसमें महाकवि कालिदास के 'कुमारसम्भव' से भी सहायता ली गई है, कुछ छंद तो ध्यायानुवाद के रूप में ही रखे गए हैं। जानकीमंगल में सीता के विवाह का वैसा ही वर्णन है जैसे पार्वती मंगल में पार्वती के विवाह का। इन तीनों में कवि ने तत्कालीन गार्हस्थ्य-जीवन की बड़ी ही सटीक और सुन्दर भाँकी करा दी है। ये तीनों ही पूरबी अवधी में लिखे गए हैं, भाषा बड़ी ही मधुर और ठेठ रूप में प्रयुक्त है।

अभ्यकाव्य के त्रिविध स्वरूपों अर्थात् मुक्तक, खण्डकाव्य और महाकाव्य पर विशेषाधिकार रखने के परिणामस्वरूप गोस्वामी ने अपने जिन साहित्य का सर्जन किया उसमें प्रयुक्त भाषा पर जतना आधिपत्य भी विचारणीय है। अवधी में निमित्त रामचरितमानस तथा ब्रजभाषा में रचित गीतावली, कवितावली, दोहावली, विनयपत्रिका प्रभृति कृतियों की भाषा का मर्म मली भाँति समझ लेने पर यह कौन नहीं स्वीकार करेगा कि इनके द्वारा उन्हें मध्यकालीन भारत की एक ऐसी भाषा का प्रस्थापन अभीष्ट था जो समस्त उत्तराखण्ड की राष्ट्रभाषा हो सके। यदि उनका यह व्यापक उद्देश्य न होता तो जायसी की भाँति वे भी अपने महाप्रन्थ की कोरी प्रान्तीय ठेठ अवधी के सक्कीय कठपरे में

वन्द करके रखते, ब्रजभाषा वाली कृतियों को एकमात्र ऐसी विशुद्ध, चलती और टकसाली ब्रजभाषा में ढालते कि रसखान और धनानन्द भी चौंधिया जाने । वस्तुतः गोस्वामी ने अवधी और ब्रज दोनों के बाह्य रूप और उनकी सूक्ष्म अपरिहार्य प्रवृत्तियों की यथामभव रक्षा करते हुए उन्हें राष्ट्र-भाषा के उपकरणों से सम्पन्न करने का सफल प्रयास किया है । उन्होंने दोनों भाषाओं को प्रशस्त करने और स्थायित्व देने के लिए उनका सम्बन्ध मूल प्राचीन आर्य-भाषाओं से अविच्छिन्न रखकर हिन्दी की परंपरा का पालन एक ओर किया और दूसरी ओर अपने समकालीन समाज के अन्तर्गत विकसित और प्रचलित जन-सामान्य की विभाषाएँ और बोलियों तक के ही नहीं, अपितु अरबी, फारसी आदि विदेशी भाषाओं के अनेकानेक पदजात भी ग्रहण करके दोनों भाषाओं को अधिक से अधिक व्यापक और सर्व-जनमान्य स्वरूप देने का प्रयत्न किया ।

भाषा पर आधिपत्य

प्राचीन आर्य-भाषाओं में से संस्कृत को वे कौंसा महत्त्व देते थे इसका अनुमान इसीमें किया जा सकता है कि मानस के श्लोक, स्तुतियों के छन्द और वही-नही चौपाइयों की मालाएँ भी संस्कृत के तत्सम शब्दों और विशेषण संस्कृतमय श्रुति से शाश्वत और स्वरित होती हैं । विनय-पत्रिका में शिव और राम-स्तुति-सम्बन्धी अन्यान्य पदों में भी संस्कृत-पदावली का प्राचुर्य है । सामान्यतः भी उनकी ऐसी कोई वृत्ति नहीं है जिसमें संस्कृत के तत्सम शब्दों का अभाव कहा जा सके । गोस्वामी की संस्कृत पदावली ऐसी नहीं है कि उसमें रचमान भी वृश्मिता की गंध हो या पाण्डित्य प्रदर्शन के लिए पदजात भरती किए गए हों, प्रत्युत ऐसा प्रपट होता है कि संस्कृत के शब्द प्रकृति अपने उचित स्थान पर स्वयं धारण जम गए हैं, अपरिवृत्तिसह हो गए हैं । यह तो निर्विवाद है कि गोस्वामी के समय की हिन्दी, विभाषाएँ और बोलियाँ तब में संस्कृत अनेकानेक शब्द प्रतिष्ठित हो गए थे, अतः यह अनिवार्य था कि

वे प्रचलित संस्कृत शब्दों का प्रयोग बराबर करते जैसा कि उन्होंने मधेष्ट परिमाण में किया भी है, इसके अतिरिक्त वे केवल संस्कृत में ही चलने वाली पदावली से भी अपनी दोनों भाषाओं के अंगों को विभूषित करने में नहीं हिचके हैं।

इस प्रकार गोस्वामी की हिन्दी में संस्कृत का समन्वय देखकर हम कह सकते हैं कि वे संस्कृत भाषा-बोद्ध भी थे। पर मेरा यह कथन उन व्याकरण-शास्त्रियों को खलेगा जिन्होंने अपने इधर-उधर के लेखों में यह दिखाने का प्रयास किया है कि तुलसी ने संस्कृत भाषा की अल्पज्ञता के कारण ही व्याकरण की दृष्टि से अशुद्ध प्रयोग किए हैं। हिन्दी में संस्कृत शब्दों का प्रचुर प्रयोग उन्होंने साभिप्राय किया है। इनके द्वारा एक ओर तो उन्होंने अपनी भाषा को शिष्ट स्वरूप दिया और उसे महत्तम और उन्नततम भाषा का बाहक और प्रकाशक बनाया और दूसरी ओर उन्हें देश भाषा के समत और मनोरम साधे में ढाँसकर चलनसार और टकसाली रूप द दिया। उनकी यह भाषा-निर्माण की कला अपूर्व है। जिस कारीगरी से उन्होंने संस्कृत शब्दों को देशी रूप दिया, संस्कृत की जमीन पर पहले प्रान्तीय भाषा का रंग चढ़ाया और फिर हिन्दी प्रत्ययों और विभक्तियों के बूटे जड़कर हिन्दी धातुओं की गोट लगाई वह मारी मोहक और प्राज्ञल छटा उन्हीका निर्माण है। हमारी मातृभाषा ने उनसे अर्पण किया यह परिधान बड़े गौरव के साथ धारण किया है।

संस्कृत के अनन्तर अब प्राचीन आर्य-भाषाओं में शौरसेनी और मगध-भाषा की प्राकृतों के नाम उल्लेखनीय हैं क्योंकि प्रथम से अजभाषा तथा उसकी मुन्देलखण्डी आदि विभाषाएँ और द्वितीय से अवधी, उषेली, छत्तीसगढ़ी आदि अद्भूत हुई हैं। गोस्वामी उन दोनों प्राकृतों और अपनी दोनों भाषाओं के मन्त्रिकट सम्बन्ध से पूर्णतया अभिज्ञ थे। उन्होंने दोनों प्राकृतों की कुछ विशेषताओं का समावेश अपनी दोनों भाषाओं में किया है।

तुलसी ने जंग संस्कृत के अक्षय भण्डार में सततम शब्दों की वृद्ध

विभूति ग्रहण करके अपने काव्य में विशिष्ट चारुता की स्थापना की वैसे ही उन्होंने प्राकृत के क्षेत्र से होकर आने वाले तद्भव शब्दों के अपरिमित ऐश्वर्य के द्वारा भी अपनी रचनाओं में अपूर्वता और स्वाभाविकता की अनुपमेय सृष्टि की है। उनके तद्भव शब्दों के प्रयोग के सम्बन्ध में इस भ्रम में नहीं पड़ना चाहिए कि उन्होंने संस्कृत के तत्सम शब्दों को प्राकृत के व्याकरण के अनुसार गढ़कर उनका प्रयोग किया है, प्रत्युत उन्होंने उन्हीं तद्भव शब्दों का प्रयोग किया है जो प्राकृत से होकर आए और प्रकृतित जन-सामान्य की बोलियों में प्रचलित रहे। यथा, संस्कृत का 'सूपकार' प्राकृत में 'सूअकार' हुआ। तुलसी की कुछ कृतियों में प्रयुक्त 'सूअर' देखकर हमें भ्रम हो सकता है कि बाबाजी ने इस तद्भव शब्द को प्राकृत के अनुसार गढ़कर रख दिया है, पर नहीं, जब कपेली में हम आए दिन भी लोगों के बीच 'सूअर' महाशयको देखते हैं तो हमें तुरन्त अपनी भूल मान लेनी पड़ती है।

वर्तमान खड़ी बोली का प्रादुर्भाव गोस्वामी के बहुत पहले हो चुका था, जैसा कि अमीर खुसरो की पहेलियाँ से अनुमान किया जा सकता है। खुसरो ने 'खालिक्वारी' में 'हिन्दी' और 'हिन्दवी' दोनों नामों का उल्लेख किया भी है। तुलसी के समय तक इस हिन्दी का प्रचलन भी जन-सामान्य तक किसी न किसी अंश तक अवश्य पहुँच गया था, अन्यथा गोस्वामी अपनी रचनाओं में खड़ी बोली के ऐसे प्रयोग न करते।

तुलसी-युग के कई शतक पूर्व से ही मुसलमानों ने देश पर अपना सिक्का जमा लिया था। उसके परिणामस्वरूप विविध प्रतिश्रियाओं में से एक यह भी थी कि सभी मध्यकालीन आय-भाषाएँ, विभाषाएँ और बोलियाँ तब भी अरबी, फारसी से अछूती न रह सकीं। दरबार से सम्पर्क रखने वालों का तो कहना ही क्या, जनता ने भी न जाने कितने अरबी, फारसी के शब्द अपनी भाषा और वे सब जनसामान्य की भाषा में घुल-मिल गए। उनका अरबीपन और फारसीपन उड़ गया। अपने

युग की सार्वजनिक भाषा के भर्माज तुलसी भला जन-सामान्य में प्रचलित अरबी, फारसी के शब्दों की उपेक्षा कब कर सकते थे। उन्होंने अपनी रचनाओं में उक्त भाषाओं के प्रचलित शब्दों का प्रचुर प्रयोग पूर्ण स्वातन्त्र्य के साथ किया। यह अवश्य है कि इनमें अधिकांश ऐसे ही पदजात हैं जिन्हें एक भाषा दूसरी भाषा से स्वभावतः ग्रहण करती है, भाषा के नाम तथा विशेषण आदि को अपनाती है।

अरबी-फारसी का यदि वर्गीकरण किया जाए तो इस प्रकार हो सकता है (क) विदेश से आई प्रचलित वस्तुओं के नाम, (ख) सैनिक-क्षेत्र से सम्बद्ध, (ग) न्यायालय में सम्बद्ध, (घ) सामन्त-वर्ग के व्यक्तियों के द्योतक, (ङ) गाली या अपरुपुता-द्योतक तथा (च) भद्र जन-समुदाय के द्वारा गृहीत विविध शब्द।

गोस्वामी ने अरबी-फारसी से गृहीत शब्दों में अपनी भाषा अवधी तथा व्रजभाषा के अनुसार ध्वनि-परिवर्तन आदि भी स्वच्छन्दतापूर्वक किया है। उन्होंने 'शरीफ' को प्रचलित समझकर अपनाया पर उससे भाववाचक मझ बनाने में हिन्दो व्याकरण का प्रयोग किया और 'शरीफना' लिखा न कि 'शिरकत'। इसी प्रकार 'मिस्वीन' से 'मितवीनना' ही बनाना उचित समझा। अपनी ही भाषा की ध्वनि और व्याकरण के आधार पर उन्होंने फारसी के 'गाज', को 'साज', 'साजा', 'साजी', 'साजू', 'माजे', 'मुसाज', 'मुसाज', 'साजक' आदि सभी रूपों में विकसित कर दिया है। यदि 'निवाज' जनता के बीच 'निवाज' रूप में रहा तो उन्होंने उसे भी अपनी आवश्यकता के अनुसार 'निवाज', 'निवाजा', 'निवाजी', 'निवाजू', 'निवाजे' ही नहीं, अपितु व्रजभाषा की क्रिया 'निवाजियो' रूप में भी चला दिया।

नाम और विशेषण जब क्रियावाचक बना दिए जाते हैं तब उन्हें नामपातु कहते हैं। नामपातु-निर्माण की शक्ति अपनी भाषा का व्यापक जीवन है। इसकी कमी के कारण ही वर्तमान मही बोली बहुत-से

व्यापारों के अभिव्यञ्जन में ऐसा द्राविड प्राणायाम करती है जो बहुत ही अस्वाभाविक जान पड़ता है। गोस्वामी की रचनाओं में नामधातु के प्रयोग भी मिलते हैं। विस्तार न करके हम दो ही तीन उदाहरणों में उसकी झलक दिखा देना पर्याप्त समझते हैं। जैसे, नीचे के अवतरणों में रेखांकित पद—

हययासहु धोरहु तरनि कीजिय घाटारोहु ।

—रामचरितमानस, अयोध्याकांड

किसी कवि के अपरिमित शब्द-भण्डार में केवल भाषा, विभाषा और बोलियों के नाना शब्दों को देखकर ही उसे सफल भाषा-नायक नहीं कहा जा सकता। वस्तुतः शब्दों पर विशेषाधिकार तभी प्रकट होता है जब वह वाक्य में प्रयुक्त होकर अपरिवृत्तिसह रूप से जगमगाते हैं, कवि के अभिप्रेत अर्थ को यथावत् द्योतित करते हैं और स्वतः पाठक को चिर-परिचित-से जान पड़ते हैं। गोस्वामी की रुचिर वाक्य-रचना ऐसी ही प्रभूत शब्दावली से हुई है। उनकी सारी कृतियाँ यही प्रमाणित करती हैं। उनके अद्वितीय सुव्यवस्थित वाक्य-रचना कौशल पर मुग्ध होकर आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने बहुत ही ठीक कहा है, “और कवियों के साथ तो तुलसी का मिलान ही क्या। वाक्यदोष हिन्दी में भी हो सकते हैं, इसका ध्यान तो बहुत कम लोगो को रहा। सूरदास भी इस बात में तुलसी से बहुत दूर है।”

यदि कोई किसी बोलचाल की भाषा का माधुर्य देखना चाहे तो उसे उससे मुहावरों की रत्नपिटारी का भी सावधानी से निरीक्षण करना चाहिए, क्योंकि बोलचाल की भाषा का सम्पूर्ण माधुर्य और सजीवता मुहावरों में ही आती है। मुहावरों का सौन्दर्य चलती और स्वाभाविक भाषा में ही मिलता है। कृत्रिम भाषा के मेल में तो वह विरूप-सा हो जाता है। तुलसी की भाषा और मुहावरों में मल्लि-काञ्चन का समोग है। एवं नहीं, सैकड़ों मुहावरों के प्रयोग हुए हैं, पर मजाल नहीं कि कहीं वे रश्मिमात्र भी विरूप सगते हों। उनके मुहावरों के प्रयोग से उनके

कथन में सुपमा ही नहीं आई है, अपितु उनका व्यवहार-कौशल, उनकी सूक्ष्म निरीक्षण-शक्ति एवं प्रयोग-नैपुण्य भी दीप्त हो उठा है। उनकी सभी रचनाओं में प्रयुक्त समस्त मुहावरों की सूची देकर उनकी व्याख्या करते हुए प्रयोग की मनोहरता दिखाने के लिए तो स्वतन्त्र ग्रन्थ की रचना की जा सकती है।

समाज अपने चिरन्तन व्यवहारों और अनुभवों में से कितनों को ही विशेष आवश्यक और मार्मिक समझकर अपनी चलती भाषा में लोकोक्तियों के रूप में सुरक्षित रखता है। जिस कवि का सामाजिक, व्यावहारिक ज्ञान बड़ा-बड़ा रहता है और जो जन-सामान्य की बोलचाल की भाषा में पारंगत रहता है वह समाज में प्रचलित लोकोक्तियों की भी पूरी जानकारी रखता है। लोकोक्ति के प्रयोग में चास्ता तभी दृष्टिगत होती है जब वह स्वाभाविक और चलती भाषा में नगो की भाँति जड़ी रहती है। इन्हीं भाषा में वह भी बेमिस ही लगता है। गोस्वामी के द्वारा किए गए लोकोक्तियों के प्रचुर प्रयोग उनकी भाषा की स्वाभाविकता और मनोहरता ही बढाते हैं।

सच्चे महाकवि की भाँति गोस्वामी अपने सामयिक जन सामान्य की भाषा से पूर्णतया अभिन्न थे और उसकी प्राचीन परम्परा से सम्बद्ध भाषाओं का भी उन्हें परिज्ञान था। उनकी भाषा व्यापक और उनका शब्द-भण्डार अपरिमित था। स्वानुभाव के कारण आगे हम उन्नती दोनों भाषाओं का वैशिष्ट्य आदि न दिखाकर केवल इतना ही कहना चाहते हैं कि सांस्कृतिक समन्वय के अपने महान् उद्देश्य की पूर्ति के लिए उन्होंने अपने युग की दोनों प्रधान भाषाओं की परिधि को बृहत करने में यथा-सम्भव निवृत्ता और सामञ्जस्य स्थापन का कार्य भी वर्ग कुशलता से किया। दोनों भाषाओं को अपना-अपना रूप गवारने और शफीर्गना छोड़ने के निमित्त उनमें परम्पर स्पृहणीय आदान-प्रदान कराया। इसीसे उनकी उत्कृष्ट राजभाषा की रचनाओं में जैसे पुरबी प्रयोग भरी प्रसार

आहत हुए हैं वैसे ही अवधी की सर्वोत्कृष्ट वृत्ति मानस में ब्रजभाषा, उसकी विभाषा और बोलियों तक के शब्द सत्कृत किए गए हैं। ऐसा करके भी उन्होंने दोनों भाषाओं की मौलिक सत्ता पर, उनकी एकत्वता पर किसी प्रकार का घुठाराघात नहीं किया है, यह भी हमें न भूलना चाहिए।

छन्द-विधान

छन्दों के नियमानुसार मात्रा, गण, वरुण भयवा गुरु-लघु की योजना मात्र करके छन्द विधान कर लेना कोई विशेष महत्त्व की बात नहीं है। ऐसा तो रीति-ग्रन्थों का सामान्य ज्ञाता भी कर सकता है। महान् कला-कार के छन्द-विधान में केवल छन्द-विधान के नियमों की पाबन्दी ही नहीं रहती, अपितु उनमें प्रसमानुकूल लय और ताल भी निनादित होते रहते हैं। जैसे कोयल की कापली में, निर्मल के नाद में प्राकृतिक मगीत स्वयमेव कर्णगोचर होता है वैसे ही उच्च कलाकार विरचित छन्दों में भावानुरूप नैसर्गिक ध्वनि होती है। गोस्वामी ऐसे ही उदात्त छन्द-विधायक महाकवि थे। मानस में उन्होंने जिन विविध प्रकार के छन्दों पर पूर्ण अधिकार रखते हुए उनका अनूठा प्रयोग किया, वह देखने योग्य है। प्रस्तुत प्रसंग में मानस के अतिरिक्त अन्यान्य कृतियों में प्रयुक्त छन्दों का संकेतमात्र आवश्यक है। कवितावली सचाहुन में कई प्रकार के सर्वेये, मनहरण, मनहर, घनाक्षरी, छप्पय तथा भूलना छन्दों का प्रयोग हुआ है, दोनों मगलों की रचनाएँ मात्रिक अक्षर और हरि-गीतिका में हैं, वरवैरामायण का छन्द उसके नाम से ही स्पष्ट है, इसी प्रकार, दोहावली का भी, पर दोहावली में सोरठा भी है, रामाज्ञाप्रदन तो पूर्णतया दोहा छन्द में ही है, रामललानहूँ की रचना सोहर छन्द में है और वैराग्यसन्दीपिनी के वैराग्य का निरूपण दोहा, सोरठा तथा चौपाई में हुआ है। गीतावली, श्रीवृष्णगीतावली एवं विनयपत्रिका के छन्द विधान के विषय में कुछ कहना ही नहीं। इन ग्रन्थों में मन्निविष्ट

पदों का वास्तविक मर्म त्रिविध राग-रागिनियों का विशेषज्ञ सहृदय ही पा सकता है, पर इन तीनों कृतियों के छन्दों के द्वारा काव्य और संगीत का समन्वय तथा अन्योन्याश्रय सम्बन्ध समझने में किसी विशेष प्रयास की अपेक्षा नहीं। भोस्वामी ने गीतावली^१ तथा विनयपत्रिका^२ में दो विभिन्न प्रकार के छन्दों की सृष्टि कर एक तीसरे प्रकार का नया छन्द बनाने की स्वतन्त्र भविष्यद्विष्टाई है। गीतावली में दोहा के द्वितीय और चतुर्थ चरणों में दो मात्राएँ बढ़ाकर^३ तथा विनयपत्रिका में दो मात्राएँ घटाकर^४ नये ढंग के छन्द भी निर्मित किए गए हैं।

काव्य-सौष्ठव के अभिवृद्धिकारक विविध उपादानों और साहित्य-शास्त्रसम्मत प्रतिमानों का उपयोग तुलसी ने किस असा तक किया है, यह भी विचारणीय है। हमारे साहित्यशास्त्र के विकासार्थक इतिहास से अवगत होना है कि काव्य के सम्बन्ध में बड़े-बड़े आलोचकों ने अपने-अपने भिन्न-भिन्न मतों का समर्थन किया। फलतः अलंकारशास्त्र के अन्तर्गत भरत मुनि का रस मत, आमह और उद्भट के अलंकार मत, वामन के रीति मत (गुण मत), कुन्तक के यत्नोक्ति मत और आनन्दवर्धनाचार्य के ध्वनि मत प्रभृति नाना मतों की प्रतिष्ठा हुई। तुलसी-ने चूड़ान्त महा-कवि की मति उत्त सभी प्रधान आलोचकों के मतों का मन्यन कर चुकी थी। सभी तो उन्होंने अपने उत्कृष्ट काव्य में यथोचित रीति से इन सबका समावेश किया है। अपने अपूर्व ग्रन्थ मानस के उपक्रम में उन्होंने काव्य की प्रतिष्ठा और परीक्षा के लिए ही प्रकारान्तर से उसने हेतु, उभय लक्षण, उसके प्रयोजन और उसकी नवेदनीयता आदि का मवेत भी किया है।

शब्दालंकार का काव्य में विशेष प्रयोग उसके महत्त्व को कम करने

१ गीतावली, अरण्य० पद १७, उत्तर० १६

२ विनयपत्रिका पद १३४, १३६

३ गीतावली, का० १६

४ विनयपत्रिका, पद १०७—१०६

वाला होता है। तुलसीदास गम्भीर प्रकृति के थे। उन्होंने यमकादि शब्दालंकार पर विशेष दृष्टि नहीं रखी, स्वाभाविक रीति से ही ये अलंकार आ गए हैं। रहे अर्थालंकार, उनमें से कदाचित् ही कोई ऐसा हो जो हमारे कवि की रचनाओं में न मिले। सभी प्रकारों का एक-एक उदाहरण देने के लिए भी प्रस्तुत प्रबन्ध में अवकाश नहीं। अतः संक्षेप में, सुभीते के साथ विचार करने के लिए हम विद्याधर, विद्यानाथ प्रभृति आलंकारिकों के द्वारा किए गए अलंकारों के वर्गीकरण की ध्यान में रखते हुए प्रत्येक वर्ग के कुछ ही अलंकारों के उदाहरण देंगे।

साधर्म्यमूलक अलंकारों की देखने से पता चलता है कि उनमें से कुछ तो अभेद-प्रधान, कुछ भेद प्रधान और कुछ भेदाभेद-प्रधान होते हैं। अभेद-प्रधान के अन्तर्गत रूपक, परिणाम, सन्देह, भ्रान्तिमान, उल्लेख, अपह्नुति आते हैं, भेद-प्रधान में दीपक, तुल्ययोगिता, दृष्टान्त, निदर्शना, प्रतियस्तूपमा, सहोक्ति, प्रतीप, व्यतिरेक, अधिव, अन्य परिगणनीय हैं और भेदाभेद-प्रधान अलंकारों में उपमा, अनन्वय, उपमेयोपमा, स्मरण गिनाए जा सकते हैं।

गोस्वामी ने रूपक अलंकार पर अपना अनुपमेय अधिकार दिखाते हुए उसका प्रयोग अपनी सभी कृतियों में पग-पग पर किया है। छोटे-छोटे चिरग और परम्परित रूपकों का ता कहना ही क्या, बड़े-बड़े और बेजोड़ साग रूपक के भी एक से एक बढ़कर उदाहरण मानस, गीता-यली, विनयपत्रिका प्रभृति प्रधान कृतियों में जगमगाते हैं। उन्होंने अपने इन सम्प्रे-लम्प्रे साग रूपकों में भी मजात नहीं है कि सादृश्य और साधर्म्य का आचोपान्त निर्वाह न किया हो, साथ ही उसकी पूर्ण प्रभ-विष्णुता न दिखाई हो। उन्होंने ऐसे रूपकों की योजना सामान्यतया गम्भीर विषयों की सरस एवं सरल रीति से हृदयगम कराने के लिए ही की है और उसमें पूर्णतया सफल हुए हैं। उनमें रूपक केवल परम्परागत उपमानों और अप्रस्तुतों की क्षुद्र परिधि में ही नहीं बंधे रहते, अपितु वे विशेषज्ञ में अपनी मूढम प्रकृति-पर्यवेक्षण शक्ति के सहारे प्रकृति के

व्यापारों से ही ऐसे अप्रस्तुतों का चयन करते हैं कि उनसे रूप में प्रभावादि के अतिरिक्त बड़ी ही स्वाभाविकता आ जाती है। अत्यन्त मशेष में यही उनके रूपों की विशेषताएँ हैं।

गौस्वामी की अलंकार-योजना के विविध उदाहरणों को देखते हुए यह सभी स्वीकार करेंगे कि उन्होंने अलंकारों का प्रयोग कहीं भी अमरार-प्रदर्शन के लिए नहीं किया है, प्रत्युत उन्होंने इन्हें वहीं भावोत्कर्ष या सहयोगी बनाया है तो वही वस्तुओं के रूप, गुण, क्रिया आदि की तीव्र अनुभूति को सजग कराने का साधन। इसके अतिरिक्त एक विशेष बात और भी है। तुलसी का अलंकार-विधान उनकी साधुता से अछूना नहीं रह पाया है। इसीसे उनकी अलंकार-योजना प्रायः उपदेश-समन्वित ही मिलती है।

तुलसी के कान्धोद्यान में सौन्दर्य के जो कमनीय कुसुम विकसित हुए हैं उनके सुभग सौरभ्य की अनुभूति के लिए पहले सौन्दर्य पर कुछ सामान्य विचार कर लेना चाहिए। हम सामान्य विचार से मेरा अभिप्राय यह नहीं है कि मैं पाश्चात्य पचासों सौन्दर्य-विज्ञानियों के सौन्दर्य शास्त्रीय सिद्धान्तों (ईस्थेटिक थ्योरीज) का गोरखधन्या फँसाऊ और सौन्दर्य का आध्यात्मिक रहस्य बताऊ। ऐसा न करने पर भी सौन्दर्य का स्वरूप-निर्देश तो करना ही होगा। जैसे हम चन्द्रिका की कल्पना बिना चन्द्र के नहीं कर सकते वैसे ही बिना सुन्दर वस्तु के सौन्दर्य की कल्पना करना असम्भव है। इस आधार पर हम कह सकते हैं कि सुन्दर वस्तु से पृथक् सौन्दर्य कोई पदार्थ नहीं है। जब अथवा चेतन जगत् की कुछ ऐसी वस्तुएँ हैं जिनके साक्षात्कारमात्र से हमारा मन उनमें ऐसा रम जाता है कि हम उन वस्तुओं की भावना के रूप में ही परिणत हो जाते हैं। हमारी अन्तस्सत्ता की यही तदाकार परिणति सौन्दर्य की अनुभूति है। इसके विपरीत कुछ रूप-रंग की वस्तुएँ ऐसी भी होती हैं जिनकी प्रतीति या भावना हमारे मन में कुछ देर टिकने ही नहीं पाती और एक मानसिक आपत्ति-सी जान पड़ती है। जिस वस्तु के प्रत्यक्ष ज्ञान या भावना से

तदाकार परिणति जितनी ही अधिक होगी उतनी ही वह वस्तु हमारे लिए सुन्दर कही जाएगी.....किसी वस्तु के प्रत्यक्ष ज्ञान या भावना से हमारी अपनी सत्ता के बोध का जितना ही अधिक तिरोभाव और हमारे मन की उस वस्तु के रूप में जितनी ही पूर्ण परिणति होगी उतनी ही बड़ी हुई सौन्दर्य की अनुभूति कही जाएगी। जिस प्रकार की रूप-रेखा या वर्ण-विन्यास से किसीकी तदाकार परिणति होती है उसी प्रकार की रूप-रेखा या वर्ण-विन्यास उसके लिए सुन्दर है। मनुष्यता की सामान्य भूमि पर पहुँची हुई जातियों में सौन्दर्य के सामान्य भादर्श प्रतिष्ठित हैं। भेद केवल अनुभूति की मात्रा में पाया जाता है। न सुन्दर को कोई एक वारणी कुरूप कहता है और न बिलकुल कुरूप को सुन्दर।

उपर्युक्त उद्धारण एक प्रकार से सौन्दर्यानुभूति का स्पष्टीकरण कर देता है, पर सौन्दर्य का वह विस्तृत स्वरूप जिसे हम तुलसी की रचनाओं में इंगित करना चाहते हैं पूर्ण रूप से प्रकाशित करने लिए सौन्दर्य का वर्गीकरण करना अधिक सुन्दर होगा। हम कह चुके हैं कि सुन्दर वस्तु से पृथक् सौन्दर्य कोई अन्य पदार्थ नहीं है। अतः सुन्दर वस्तुओं के आधार पर सौन्दर्य के दो वर्ग होंगे, (१) प्रकृति-सौन्दर्य, (२) प्राणि-सौन्दर्य।

सौन्दर्य के इन द्विविध क्षेत्रों पर दृष्टि डालते ही दोनों के भेद प्रतीत होंगे। प्रकृति-सौन्दर्य के अन्तर्गत (१) रूप-सौन्दर्य, (२) गुण-सौन्दर्य, (३) व्यापार-सौन्दर्य आदि और प्राणि-सौन्दर्य में (१) रूप-सौन्दर्य, (२) गुण-सौन्दर्य, (३) व्यापार-सौन्दर्य, (४) व्यवहार-सौन्दर्य, (५) शील-सौन्दर्य आदि।

निस्संदेह मनुष्य चेतनामय प्राणी होने के कारण चेतनजगत् के सौन्दर्य का विशेष रसज्ञ होता है, पर यह भी निश्चित है कि वह जब प्रकृति के विविध विलासों पर भी मुग्ध रहता है। उसका हृदय कही पल्लव-गुम्फित पुष्प-हास में, कही निर्भरो के कलकल नाद में, कही पक्षियों की काकली में, कही सिन्दूरभ सान्ध्य दिगम्बर के हिरण्य मेखला-मण्डित घनखण्ड में,

कहीं तुषारावृत तुंगशिखर गिरि पर पड़ी आभा से निर्मित इन्द्रधनुष में,
 वही सघन और स्निग्ध हरीतिमा से आच्छन्न अछोर मैदानों में लहसहाते
 हुए खेतों में, तो वही महागर्ब की उत्ताल तरंगों में जा फँसता है। क्यों ?
 उत्तर है—प्रवृत्ति-मोन्दयं से आवृष्ट होकर। इसी प्रकार प्राणि-सौंदर्य
 भी उसे केवल आकर्षित ही नहीं करता, अनुभूति-साम्य, रुचि-साम्य,
 विवेक-साम्य और भाव-समष्टि-साम्य से आप्यायित भी करता है।

६

तुलसी का समन्वयवाद

तुलसी एक समन्वयवादी कवि थे। भक्ति-काल के प्रारम्भ होने में भी मूल कारण यही था कि हिन्दू मुस्लिम भावनाओं का यथासम्भव समन्वय किया जाए जिससे पारस्परिक विरोध का ह्रास हो। कबीर आदि के द्वारा निर्गुण ब्रह्म की आराधना, तीर्थ-स्थान आदि का खण्डन एवं अन्य आडम्बरपूर्ण एवं विरुद्ध भावोद्भावक याह्याचारों का विरोध आदि बातों का प्रचार इसीलिए हुआ था कि विरोध का नाश हो और समन्वय का प्रसार हो। परन्तु तुलसीदास के अतिरिक्त इस काल के जिन सत कवियों ने सामञ्जस्यपरक वातावरण की उद्भावना का स्वप्न देखा और उसे वायान्वित करने का प्रयत्न किया, वे कुछ अभिनिवेशवश भावावेश में बह गए और 'यह ऐसा ही है' के पक्षपातपूर्ण विचार से अभिभूत रहे। तुलसीदास महान् उदार पंडित, तत्त्ववेत्ता, कालज्ञ और व्युत्पन्नमति थे। उन्होंने प्रायः निखिल विचारधाराओं का जिस विलक्षणता और विचक्षणता से समन्वय किया है, वह दर्शनीय है। ज्ञानमार्गी सन्तो की भाति न वे कटु हुए हैं और न प्रेममार्गी सन्तो की भाति मोन। उन्होंने प्रायः सभी विरोधपूर्ण भावनाओं का अध्ययन किया और यथासम्भव उनका समन्वय किया। उन्होंने न किसीकी भर्त्सना की है, न किसीको तर्जना दी है और न उनमें अनुत्तमपूर्ण अर्चना ही है। उनका समन्वय तर्क, प्रमाण, मुक्ति और इनमें भी बड़कर विश्वास पर आधारित है। इस

समन्वय के लिए उन्होंने राजनैतिक, सामाजिक, धार्मिक, पारिवारिक, आध्यात्मिक, आचार-विचार मन्थनी एवं भाषा-विषयक किसी भी क्षेत्र को नहीं छोड़ा।

तुलसीदास जिस समय हुए, उस समय मुगल-सम्राट् अनवर एवं जहांगीर का शासन-काल था। ये दोनों ही बादशाह उदार थे, मुसलमान होते हुए भी ये मुख्यतः हिन्दू-विरोधी नहीं थे। अनवर के अन्तपुर में हिन्दू रानिया थी, मलीम (जहांगीर) स्वयं हिन्दू रानी की सन्तान था। हा, इनसे पूर्व अन्य मुलतान वगैरे के शासन में हिन्दुओं पर पर्याप्त अत्याचार हो चुका था और इनके समय में भी अन्य मुस्लिम सूबेदार एवं अधिकारी अत्याचार करते ही थे। यद्यपि इन सम्राटों ने हिंदुओं को उच्च पद दिए थे, जजिया भी न लिया था तथा धार्मिक संरक्षण भी दिया था तथापि यत्र-तत्र धर्मस्थानों की भ्रष्टता, नर-नारियों का अपमान, गौओं का वध और पापाधारों का पोषण आदि अनाचारपूर्ण बातें होती ही थीं। इनके अतिरिक्त हिंदुओं में भी अनेक सामाजिक रीतियाँ ऐसी थीं, जो पारस्परिक या मुसलमानों से विरोध का कारण थीं। ज्ञान, भक्ति एवं कर्म का विरोध भी वच ही रहा था, शैव और वैष्णवों का विरोध भी पराकाष्ठा पर था तथा वर्ण-विभेद भी कनह का कारण बना हुआ था। तुलसीदास ने इन बातों का प्रत्यक्ष-परिचय प्राप्त किया और अपनी दूरदर्शनी अतर्हृष्टि से समुचित समाधान कर उसे भाषावद्ध कर बासा। अपनी प्रखर एवं निर्मल मेधा की शान पर चढ़ाकर उसे ऐसा रूप दिया कि जिधर में देखो उधर में ही और जो देखे उसे ही वह सम एवं सचिवर दीख पड़ता है। उस समय भी ऐसा ही हुआ होगा।

अब हम तुलसी की 'समन्वय-सरणी' पर एक विहंगम दृष्टिपात करते हैं।

शैव-वैष्णवों भावना का समन्वय

वेदों में एकेश्वरवाद की प्रधानता थी। उनमें एवं ईश्वर ही सर्वोपरि था तथा ईश्वर के अतिरिक्त स्तुत्य अनेक अग्नि, इन्द्र, वरुण, मरुत, गन्ध,

वृहस्पति, पूषा, यम और प्रजापति आदि देव उस ईश्वर की ही विविध शक्ति के रूप में थे जो सृष्टि के संचालन में तत्पर रहने थे, यया इन्द्र शस्य का स्वामी और वरुण जल का अधिपति था ।

ऋग्वेद में लिखा है कि उसी एक ईश्वर को इन्द्रादि कहते हैं—

इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरयो दिव्य सुपर्णो गरुत्मान् ।

एक सद्विप्रा बहुधा वदति अग्नि यम मातरिश्वानमाहु ॥

आरण्यक एवं औपनिषदिक काल में इनमें से अनेक देवों का महत्त्व घट गया । बाह्य यज्ञादि कर्म आत्मयज्ञ में और देव-स्तुतियाँ ध्यान-जपादि में परिवर्तित हो गईं । केवल कुछ ही देवता ऐसे थे, जिनकी कुछ भिन्न रूप में सत्ता बनी रही । यह समय कर्मकांड का न था, ज्ञान-चैराग्य का था अतः रुद्र, शिव एवं प्रजापति ने ब्रह्मा का रूप धारण कर लिया । इसी ब्रह्मा से सम्भवतः ब्रह्म बना । इस प्रकार ये केवल ब्रह्मज्ञान के ही आलम्बन रह गए । ब्रह्म का अद्वितीय रूप उपनिषदों में सर्वत्र दृष्टिगोचर होता है ।

इसके पश्चात् पौराणिक काल में देवों का महत्त्व अत्यधिक हो गया । वैदिक काल में देवों की ईश्वर से पृथक् सत्ता नहीं थी, अब वे पृथक् रूप से परिगणित होने लगे जिनमें प्रतिमानुषी शक्ति थी, जिसके परिणामस्वरूप वे वरदान भी दे सकते थे, और वधदान भी ।

इन देवों में ब्रह्मा, विष्णु और महेश की शक्ति सर्वोपरि थी । ब्रह्मा सृष्टिकर्ता थे, विष्णु पालक और महेश महर्ता । ब्रह्मा इन सब में जरूठ थे अतः वे देवों के पितामह कहलाए ।

विष्णु और महेश को लेकर इस काल में दो सम्प्रदाय हुए, जिनमें से प्रत्येक अपने इष्टदेव का महत्त्व दूसरे से बढ़कर मानता था । जो शिव के अनुयायी थे वे शैव कहलाए और जो विष्णु के पक्षपाती थे वे वैष्णव । विष्णु वैदिक काल से इसी नाम में पुकारे जाते थे परन्तु शिव ने अनेक नाम, यद्गुण, जिंग्, यथा—ऋग्वेद में रुद्र, यजुर्वेद में ईशान, और अथर्ववेद, उपनिषदों में शिव और पुराणों में शिव, महेश, महादेव आदि ।

शैव-वैष्णवों ने स्वीय आराध्यों के गुण-गानार्थ भिन्न पुराणों की रचना की। शिवपुराण आदि पुराणों में शिव को विष्णु से ऊँचा माना गया। ये कैलास पर निवास करते हैं, जहाँ भूत-पिशाचादि गए पहरा देते हैं। ये भवानी-पति हैं, गणेश और कार्तिकेय इनके दो पुत्र हैं। गणेश ही गणपति है। ये शिव शाश्वत है, परन्तु भक्त-जनार्थ भंशवावतार, धीरभद्रावतार और नटावतार आदि रूप में अवतरित भी होते हैं। य सपत्नीक होते हुए भी योगिराज हैं, दिगम्बर हैं। ये भभूत रमाते हैं और जटाझूट धारण करते हैं। व्याघ्रचर्म इनका परिधान है, सर्प माला है तथा ये त्रिनेत्रधारी हैं। वृषभ इनका वाहन है।

वैष्णवों ने विष्णु को इनसे बढकर कहा। वेदों में इनका पर्याप्त महत्त्व था। ये सविता के प्रतीक थे और आहूत देवों में इनका स्थान बहुत ऊँचा था। परन्तु आरण्यक और उपनिषद्-काल में इनका कोई महत्त्व न रहा। पौराणिक काल में पुन इनका महत्त्व हुआ, महाभारत एवं विष्णु पुराण इससे साक्षी हैं। विष्णु का निवास-स्थान वैकुण्ठ बतलाया गया। ये भी सपरनीक है, लक्ष्मी इनकी स्त्री का नाम है। ये हिरण्यगर्भ और नारायण हैं। इनका जागरण सृष्टि की उत्पत्ति और सोना प्रलय का कारण होता है। ये अवतार धारण करते हैं। महाभारत के समय में इनकी अर्यधिर प्रतिष्ठा हुई। उस समय इनका धर्म नारायणीय धर्म से प्रसिद्ध हुआ, तदनन्तर श्रीकृष्ण के पश्चात् वामुदेवक धर्म से और पुन भागवत धर्म से प्रख्यात हुआ।

तुलसीदास न भी उपयुक्त देवों की सत्ता पौराणिक आधार पर ही मानी है। इन्होंने सर्वाधिक उसी रूप में विष्णु और शिव को ही महत्त्व दिया परन्तु पौराणिक विवाद को आधार बनाकर नहीं। पांडवी गताब्दी, स्वामी गङ्गाधर्य जी के समय, से शिवोपासना की ऐसी दृढ़ि बजी कि वैष्णव सम्प्रदाय उत्तरी भारत में नष्टप्राय-सा हो गया। पुन स्वामी रामानुजाचार्य १२वीं गताब्दी में दक्षिण से इसे उत्तरी भारत में प्रस्थापित करने आए। तब से यह पुन जनम परन्तु विरोध पर्वज रहा।

तुलसीदास ने भी इस विरोध को देखा और इसे समूल नष्ट करने के लिए भरसक प्रयत्न किया। यद्यपि वे निम्न प्रकार से राम को ब्रह्मा, विष्णु एवं महेश से भी बढ़कर एवं उनके नियामक बतलाते हैं—

जग पेखन तुम देखनिहारे । बिधि हरि सम्भु नचावनहारे ॥

—रामचरितमानस

हरिहि हरिता, विधिहि बिधिता, सिबहि सिबता जेहि बई ।

सोइ जानकीपति मधुर मूरति, मोदमय मंगल मई ॥

—विनयपत्रिका

तथापि उन्होंने शिव को पर्याप्त महत्त्व दिया। अधिकांश ग्रन्थों के प्रारम्भ में शिव की स्तुति की गई है। रामचरितमानस एवं विनय-पत्रिका जैसे महान् ग्रन्थों के प्रारम्भ में वे शिवपुत्र गणेश की ही स्तुति करते हैं पुनः शिव की स्तुति की गई है। राम-सीता की स्तुति तो इनके अनन्तर हुई है। मानस की कथा के कहने वालों में शिवजी भी हैं। पार्वती-मंगल तो उनके विवाह पर ही लिखा गया है। मानस में अनेक स्थलों पर हरि-हर की पारस्परिक प्रशंसा की गई है। बालकाण्ड में शिवजी कहते हैं—

सोइ मम इष्ट देव रघुबीरा । सेवत जाहि सदा मुनि धीरा ॥

उधर राम भी शंकर को बड़ा महत्त्व देने हैं—

सिब द्रोही मम भगत कहावा । सो नर सपनेहुं मोहि न भावा ॥



शंकर प्रिय मम द्रोही सिब द्रोही मम दास ।

ते नर करहि कत्तप भरि धोर नरक महुं दास ॥

इनके अतिरिक्त सीता के वियोग में राम को और राम के वियोग में सीता को क्रमशः शिव और पार्वती ढाढस बघाते हैं। शिवधनु के भग के समय पहले राम उसे नमन करते हैं तथा लका में जाने से पूर्व वे शिव-स्तुति की स्थापना करते हैं।

तुलसीदास ने मानस में याज्ञवल्क्य एवं मत्स्य जैसे तत्त्वदर्शियों से

भी शिव स्तुति कराई है—

सिख पद कमल जिन्हहि रति नाहीं । रामहि ते सपनेहुं न सोहाहीं ॥

बिनु छल बिस्वनाथ पद नेहू । राम भगत कर सचदन एहू ॥

◊

◊

◊

तुम माया भगवान्, शिव, सकल जगत् पितु मातु ॥

ऐसी अनेक उक्तियाँ मानस में उपलब्ध हैं । इसी प्रकार इनके अन्य ग्रंथों में शिव का बड़ा महत्त्व स्थापित किया गया है । यत्र-तत्र मया-गौरी की स्तुति से भी शिव की ही स्तुति व्यजित होती है ।

अनेक स्थलों पर तो हम इन दोनों में साम्य एवं अभेदरूपता देखते हैं, यथा—

हरि हर पद रति मति न कुतरकी । तिगू कहें मधुर कया रघुवर की ॥

इसमें 'मति न कुतरकी' से स्पष्ट व्यजित है कि इनमें भेद नहीं है ।

निम्न उद्धरणों में 'राम और शिव की स्तुति प्रायः समान शब्दों से ही की गई है—

तुन्ह समरूप ब्रह्म अविनासी । सदा एक रस सहज उदासी ॥

अकल अगुन अज अमघ अनामय । अनित अमोघशक्ति करुनामय ॥

(रामस्तुति)

नमामीशमौशान निर्वाणरूप । विभु व्यापक ब्रह्म वेदस्वरूप ॥

निज निर्गुण निर्विकल्प निरीह । विदाकाशभाकाशवास भजेइह ॥

मह समरूपता हमै महाभारत में भी दृष्टिगोचर होती है । उसके परिशिष्ट रूप 'हरिवंश' में लिखा है—

रुद्रस्य परमो विष्णुर्विष्णोश्च परम शिव ॥

एकएव द्विधा भूतो लोके चरति नित्यश ॥

इस प्रकार शिव और वैष्णवों का विरोध शान्त करने के लिए मुनसी ने इनका बड़ी सुन्दरता से समन्वय किया ।

ज्ञान, भक्ति और कर्म का समन्वय

कर्मकाण्ड का जन्म वैदिक काल से ही हुआ क्योंकि वेदों में यज्ञादि कर्मों का ही प्राधान्य है। ब्राह्मण ग्रन्थ तो कर्मकाण्ड के ही ग्रन्थ थे। धारण्यक और उपनिषद्-काल में ज्ञान की महत्ता रही और कर्मकाण्ड हटप्रभ हो गया। पौराणिक काल में कर्मकाण्ड और भक्ति दोनों का प्राबल्य रहा। पुनः ये तीनों ही अपनी-अपनी प्रतिष्ठा के प्रतिस्थापन में सघर्ष करते रहे। इनका सर्वप्रथम समन्वय गीता में हुआ।

गीता में हम वेदों के ऐकेश्वरवाद, ब्राह्मण ग्रन्थों के कर्मकाण्ड, उपनिषदों के ज्ञान एवं पौराणिक भक्ति को समन्वित रूप में देखते हैं।

इसके प्रतिरिक्त भगवान् कृष्ण जहाँ 'कर्मण्येवाधिकारस्ते' इत्यादि कहकर कर्म का उपदेश देते हैं वहाँ 'योगस्य कुरु कर्माणि' कहकर कर्म का विधान अनासक्त अवस्था में श्रेयस्कर बनाने हैं तथा आगे 'ज्ञानाग्निं सर्वकर्माणिभस्मसात्कुरुतेऽर्जुन' इस कथन से ज्ञान का महत्त्व प्रदर्शित करते हैं, इन सबका स्पष्ट समाहार हम निम्न श्लोक में देखते हैं—

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि सन्यस्य मत्परा ।

अनन्येनैव योगेन मा ध्यायन्त उवाचते ॥

तेषामह समुद्धर्ता मृत्युससारसागरात् ।

भवामि न विराट्पार्थ भव्यावेशितचेतसाम् ॥

अर्थात् जो मुझमें समस्त कर्मों का समन्वय करने में परायण हुए अनन्य योग से मेरा ध्यान करते हुए मेरी उपासना करते हैं, उनका मैं मृत्यु-प्रधान ससार-समुद्र से उद्धार कर देता हूँ।

इस प्रकार ज्ञान, भक्ति और कर्म का समन्वय सर्वप्रथम गीता में हुआ। और यही नहीं भगवान् ने अन्य वर्णों के साथ शूद्रों तक को तथा स्त्रियों को भी परम गति का अधिकारी बताया—

मा हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्मृ पापयोनय ।

स्त्रियो वंश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि याति परा गतिम् ॥

इस प्रकार गीता ने समन्वय तो किया परन्तु विरोध किसी न किसी रूप में चलता ही रहा। बौद्ध और जैनो ने कर्मकाण्ड का घोर विरोध किया। आठवीं शताब्दी में कर्मकाण्ड एवं सगुणोपासना को निष्फल बतलाने के लिए स्वामी शंकराचार्य ने ज्ञान का माहात्म्य प्रतिपादित किया और कुमारिल भट्ट जैसे कर्मकाण्डियों को ससकारा। कर्मकाण्ड भक्ति के ही साधन हैं जो विविध रूप में उसकी उद्भावन में सम्मिलित हैं। जब वैष्णव-प्रवरों ने इस प्रकार कर्म और भक्ति का दलन देखा तो उनमें प्रतिक्रिया हुई, जिसके फलस्वरूप श्री रामानुजाचार्य आदि न भक्ति का प्रचार किया।

सर्वप्रथम भक्ति का यह पुनरुत्थान दक्षिण में हुआ। रामानुजाचार्य ने श्री सम्प्रदाय की स्थापना कर विशिष्टाद्वैत का प्रतिपादन किया पुनः मध्वाचार्य, विष्णुस्वामी और निम्बार्काचार्य ने कर्मसं ब्रह्मा, रुद्र और सनकादि सम्प्रदाय स्थापित की और द्वैत, शुद्धाद्वैत एवं द्वैताद्वैत सिद्धान्तों का प्रचार किया।

उस समय भक्ति के भी दो रूप थे—एक प्रेम-प्रधान और दूसरी ज्ञान-प्रधान। भागवत के आधार पर प्रेम प्रधान भक्ति की आलवार सत् प्रचारित करते थे और ज्ञान प्रधान को य सत् आचार्य। इन्होंने भक्ति को दार्शनिक पद्धति पर विवेचित किया परन्तु दक्षिण की देशभाषा में प्रचार कर संस्कृत एवं तामिल आदि भाषाओं के भावों का समन्वय कर दिया।

भक्ति के इस पुनरुत्थान से पूर्व शक्ति-पूजा का भी बोलचाल था। पूजक शक्ति कहलाते थे। लक्ष्मी और सरस्वती का उल्लेख वेदों में भी हुआ है। आगे चलकर लक्ष्मी विष्णु की और सरस्वती ब्रह्मा की शक्ति-रूप स्त्री कहलाई। वेदों के रुद्र ही आगे शिव हुए, इनकी भी शक्ति थी जिसका नाम पार्वती हुआ, जो भवानी, चण्डी, काली और गौरी आदि नामों से प्रसिद्ध है। सर्वप्रथम दक्षिण में ही शिव और पार्वती का एक संयुक्त रूप अर्धनारीनटेश्वर के नाम से प्रसिद्ध हुआ और शक्ति-पूजा

आरम्भ हुई। कुछ लोगो का कथन है कि यह द्राविडो से आर्यों में आई परन्तु वास्तव में इसका वह रूप महायानी बौद्धो की तान्त्रिक शाखा मन्त्र-यान की देन था क्योंकि शाक्त भी तान्त्रिक क्रियाओं द्वारा ही भक्ति करते हैं।

इस प्रकार यह भी भक्ति का एक समन्वित रूप था परन्तु इसकी भी प्रतिक्रिया हुई। प्रथम वेदातियों ने और पुनः भागवतो ने इसका विरोध किया।

मन्त्रयानी सिद्धो में से उद्भूत वज्रयानी एवं सहजयानी सिद्धो की व्यभिचारपूर्ण साधना गुप्त रूप में चलती थी। यह भी तन्त्र-मन्त्र पूर्ण ही थी। इन सिद्धो ने हठयोग की कुछ साधना को ग्रहण कर समन्वय की ओर पग तो बढ़ाए परन्तु अनाचारी होने के कारण अधिक बढ़ न सके। निदान गोरक्षपा (गोरखनाथ) ने पृथक् सयमपूर्ण साधना-मार्ग निकाला और नाथपन्थ की नींव डाली। इन्होंने हठयोग को अपनाया परन्तु भक्ति को बहिष्कृत कर दिया अतः वैष्णवों की सरम भक्ति के समया उनका मार्ग प्रसारित न हो सका।

सिद्ध और नाथो ने वर्णाश्रम धर्म को कोई महत्त्व नहीं दिया, यही कारण है कि अधिकांश सिद्ध और नाथ निम्न जाति एवं वर्ग से सम्बन्ध रखते थे। जब वैष्णव-प्रवर रामानन्द ने वैष्णव धर्म का प्रचार किया तो उन्होंने भी उपासना के क्षेत्र में स्पृश्य और अस्पृश्य के भेद पर बल नहीं दिया, इसीलिए हम उनके शिष्यों में जुलाहे कबीर, सेना नाई और चमार रैदास को भी देखते हैं। भविष्यपुराण में तो यहाँ तक लिखा है कि उन्होंने बलात् विषर्मा बनाए गए मनुष्या को भी पुनः हिंदू धर्म में सम्मिलित कर लिया और उन्हें 'सयोगी' नाम दिया—

भ्लेच्छास्ते वैष्णवाश्चासन् रामानन्दप्रभावतः ।

सयोगिनश्च तैः ज्ञेया अयोध्यायां कबूचिरे ॥

रामानन्द जी के शिष्यों में कबीर एक ऐसे सत्त हुए जिन्होंने ज्ञान-भक्ति, धर्म-जाति, समाज, वर्ण एवं और भी विषयों में समन्वय किया।

यहां तक कि इन्होंने साध्य, योग, वेदांत, सूफीमत एवं भागवत सिद्धांतों का बहुत कुछ समन्वय किया परन्तु ये ज्ञान-भक्ति के साथ कर्म का समन्वय न कर सके। तदनन्तर सभी निर्गुणिए सन्तों ने ऐसा ही किया। सूफी-सन्तों ने भी यही मार्ग अपनाया। इन दोनों में उतना अंतर अवश्य रहा कि उन्होंने ज्ञान को प्रधानता दी और इन्होंने प्रेम को। वेदान्तियों और वैष्णवों में जो निर्गुण-सगुण का विवाद चला आ रहा था इन दोनों ने उसे यथासाध्य दूर कर निर्गुण ब्रह्म में सगुणता का आरोप किया और उसे भक्ति के योग्य बनाया। इनपर यह वैष्णव प्रभाव ही था। कबीर आदि ने साध्य, योग, वेदांत एवं वैष्णवी भावना से बहुत कुछ लिया और सूफी भी पीछे न रहे परन्तु सूफियों ने मुसलमान होते हुए भी प्रायः हिंदू कहानियां लेकर प्रवचन काव्य लिखे। निर्गुणिए कुछ पक्षपातपूर्ण एवं कटु भी थे परन्तु सूफी कहीं कटु नहीं रहे। वे अपने मित्रान्तों का विवेचन तो करते हैं परन्तु आक्षेप या अप्रियपूर्वक भर्त्सना नहीं करते।

जहां राम-भक्तों ने उक्त प्रकार से अपने प्रभाव को विस्तृत कर भक्ति का प्रचार किया वहां कृष्ण-भक्तों ने भी इसमें बहुत हाथ बटाया। श्री बल्लभाचार्य एवं उनके शिष्यों ने उत्तरी भारत में कृष्णोपासना का शब्दनाद फूका। वगाल में श्री चैतन्य प्रभु आदि ने भक्ति की संरक्ष धार बहाई। कृष्ण-भक्तों की इस प्रेम-लक्षणा भक्ति ने भक्ति का क्षेत्र तो विस्तृत किया परन्तु वे एकाग्र ज्ञान की महत्ता को न सह सके।

इस प्रकार ज्ञान, भक्ति और कर्म का दीर्घ संघर्ष चलता हुआ तुलसी के समय तक आया। तुलसी ने—विशाल दृष्टि तुलसी ने—इस समस्त विवादग्रस्त घटनाचक्र पर दृष्टिपात किया और अपने उदार हृदय से इस विरोध को समाप्त करने का प्रयत्न किया। यद्यपि उन्होंने भक्ति को सर्वोपरि माना तथापि ज्ञान और कर्म की निन्दा नहीं की। तुलसी ने निर्गुण-सगुण एवं द्वैत-अद्वैत का विरोध दान्त करने के लिए राम को निर्गुण-सगुण रूप में माना है तथा विशिष्टाद्वैत को स्वीकार किया है अतः ज्ञान का महत्त्व स्वीकृत करना अवश्यम्भावी था और कर्म उपासना

के ही उपकरण हैं। ज्ञान और भक्ति की उन्होंने यन्-तन्त्र समता भी स्थापित की है, यथा—

ग्रह्य निरूपन धरम विधि बरनहि तत्त्व विभाष ।

कहाँहि भगति भगवत के सजुत ग्यान बिराग ॥

इसमें ज्ञान-वैराग्ययुक्त भक्ति का बयन है।

इसी प्रकार मानस में एक स्थान पर मार्ग में जाते हुए रानी सहित राजा मनु की उत्प्रेक्षा सशरीर ज्ञान और भक्ति से की गई है—

पथ जात सोहाँहि मति धीरा । ग्यान भगति जनु धरें सरीरा ॥

निम्न चौपाइयो में भक्ति की गंगा, ज्ञान की सरस्वती और कर्म की यमुना के समन्वित रूप प्रयाग के रूपक से वे अपनी तद्विषयक समन्वय-वादिता को उद्घोषित करते हैं—

राम भगति जहँ सुरसरि धारा । सरसइ ग्रह्य विचार प्रचारा ॥

विधि निषेध मय कलिमल हरनी । करम कथा रबिनदिनि बरनी ॥

इसी प्रकार वे विरति और विवेक से युक्त हरि-भक्ति को ही धृति-सम्मत कहते हैं—

धृति समत हरि भगति पथ सजुत विरति निषेध ।

इसी प्रकार हम अन्य क्षेत्रों में भी समन्वय देखते हैं। तुलसी ने राजनैतिक विषमता को देखा, सामाजिक एवं पारिवारिक कटुताओं को निहारना, धार्मिक एवं नैतिक अघ-पतन पर भी दृष्टि डाली तथा साहित्यिक क्षेत्र में भी भाषा एवं विचार-विषयक भेद का अनुभव किया और पुनः उनका उचित समाधानपूर्वक प्रतिविधान भी किया। उन्होंने अपनी कृतिओं में राजा एवं प्रजा के कर्तव्य निर्धारित कर राजनैतिक विषमता को, माता, पिता, भाई, पुत्र, स्त्री, स्वामी और अनुचर आदि की कर्तव्य-मर्यादा बतलाकर पारिवारिक एवं सामाजिक कटुता को तथा इसी कर्तव्य के द्वारा नैतिक एवं धार्मिक अघ-पतन को दूर करने का प्रयत्न किया। इससे साध-साध शूद्रों, व्याधों और यहाँ तक कि बानरों, मालुओं एवं राक्षसों से भी राम का प्रेमालिङ्गन आदि सद्व्यवहार तुलसीदास की निम्न

वर्ग के प्रति सहानुभूति को ही व्यजित करता है। उन्होंने वर्णाश्रम धर्म की मर्यादा का उल्लंघन न करते हुए राम के इन कार्यों से इस विषय में अपनी उदारता और समन्वय-भावना को ही प्रदर्शित किया है। वे थे भी स्वामी रामानन्द की शिष्य-परम्परा में और रामानन्द जी उपासना के क्षेत्र में वर्णों को महत्त्व नहीं देते थे।

भाषा के क्षेत्र में भी तत्कालीन प्रमुख ब्रज एवं अवधी दोनों ही भाषाओं में ग्रन्थों का निर्माण कर उन्होंने समन्वय की भावना का परिचय दिया। उन्होंने इसी प्रकार प्राप्त सभी शैलियों में रचना की। छप्पयपद्धति का प्रयोग उन्होंने मानस आदि में किया, पद-पद्धति में 'विनयपत्रिका', गीतावली और कृष्णगीतावली लिखी, दोहा-पद्धति में दोहावली और चौगई-दोहा-पद्धति में मानस का निर्माण किया, कवित्त-सर्वैया-पद्धति में कवितावली और बरवै-पद्धति में यरवै-रामायण की रचना की। इनके अतिरिक्त तत्कालीन एवं तद्देशीय लोकगीत सोहर का भी प्रयोग कर रामलला-महछू लिखा।

इस प्रकार तुलसी ने समन्वय की भावना को ही सर्वोपरि रखा क्योंकि किसी भी विषय में विषमता, कटुता, पतन एवं भेद को दूर करके सम, मधुर, सर्वप्रिय और गौरवपूर्ण रूप देना ही समन्वय कहलाता है।

१०

तुलसी : आपेक्षिक मूल्य

किसी भी कवि के आपेक्षिक मूल्य का निर्णय करने के लिए उस सारी काव्य-परंपरा पर दृष्टिपात करना होता है, जिसके अन्तर्गत उसके कृतित्व को स्थान प्राप्त है। इसके अतिरिक्त पूर्ववर्ती तथा परवर्ती काव्य परम्पराओं के सन्दर्भ में भी उसके मूल्य पर विचार करना अभीष्ट होता है। केवल कुछ कवियों की रचनाओं के चुने हुए उदाहरण पास-पास रखकर आपेक्षिक मूल्य का निर्णय नहीं किया जा सकता। बहुत बार फुटकल उदाहरण प्रस्तुत करते हुए कुछ कवियों के काव्य-गुण के न्यौनाधिक्य की स्थापना देने, और इस तरह उनके ऐतिहासिक मूल्य का निर्णय करने के प्रयत्न किए जाते हैं। परन्तु उदाहरणों का चयन चयन करने वाले की वैयक्तिक दृष्टि के अतिरिक्त और किसी तथ्य को स्थापित नहीं करता। इस तरह के निर्णय आलोचक की वैयक्तिक रुचि, या किसी कवि के प्रति उसके पूर्वाग्रह को ही प्रमाणित करते हैं। आपेक्षिक मूल्य का निर्णय करने के लिए जिस समन्वित तथा तटस्थ दृष्टि की अपेक्षा है, वह कई बार वैयक्तिक और कई बार सैद्धान्तिक कारणों से नहीं रह पाती, इस तरह के मूल्यांकन में किसी न किसी अंश में भावुकता अवश्य आ जाती है। कही यह भावुकता कवि के व्यक्तित्व के प्रति रहती है, उसकी काव्य-वस्तु के प्रति, कही भावना के प्रति और कही शैली के प्रति। तुलसी और बिहारी की आलोचना करते हुए बहुत बार आलोचकों ने ऐसी भावुकता का आश्रय लिया है।

कवियों के आपेक्षिक महत्त्व का प्रश्न कई बार आलोचकों में पारस्परिक स्पर्धा का प्रश्न बन जाता है। एक या दूसरे कवि के महत्त्व की स्थापना के लिए एक-दूसरे से बढ-चढकर उद्धोषणाएँ की जाने लगती हैं, जैसे प्रश्न कवि के मान का न होकर आलोचक के अपने मान का हो। इस तरह की उद्धोषणाएँ इसी तरह के विरोध को जन्म देती हैं, और आलोचना अतिवाद के दोष से ग्रसित होकर अपने कर्तव्य से हट जाती है।

तुलसी के आपेक्षिक मूल्य के सम्बन्ध में भी कई बार अतिवादी उद्धोषणाएँ की गई हैं। परन्तु तुलसी के काव्य की विशेषताओं का दिग्दर्शन करा देने में स्वतः ही उनके आपेक्षिक मूल्य का निर्णय नहीं हो जाता। इसके लिए दो बातों की दृष्टि में रचना अपेक्षित है। एक तो यह कि जिस विशिष्ट काव्य-परम्परा के अन्तर्गत उनके कृतित्व की स्थान प्राप्त है, उसकी उपलब्धियाँ क्या हैं, और आपेक्षिक दृष्टि से उनकी रचनाओं में उन उपलब्धियों का समावेश कहा तक हो पाया है। दूसरे यह कि उसके प्रतिनिधि कृतित्व के परिपार्श्व में उनके कृतित्व का मूल्य क्या है।

ऐतिहासिक काल विभाजन की दृष्टि में रखें, तो हिन्दी काव्य के उदयकाल से रीतिवाल के अन्त तक तीन अलग-अलग प्रवृत्तियाँ दृष्टि-गोचर होती हैं, परन्तु समन्वित दृष्टि से देखने पर इन सब के अन्तर्गत एक ही विशिष्ट काव्य-परम्परा का निर्वाह परिलक्षित होता है। यद्यपि चन्द से बिहारी तक विभिन्न कवियों की भाव-भूमि और काव्य-दृष्टि में पर्याप्त अन्तर रहा है, और इसमें सन्देह नहीं कि वीरगाथा-काव्य की वस्तु-परकता से दृष्टकर भक्ति-काव्य में भाव-परकता और रीति-काव्य में शब्द-परकता की ओर कवियों की अधिक प्रवृत्ति हुई, फिर भी यह स्पष्ट है कि इन सब धाराओं में कवियों की जीवन-कल्पना और अभिव्यक्ति-मार्ग में एक निश्चित सामान्यता बनी रही है। जहाँ एक ओर इन कवियों की जीवन-कल्पना में असाधारण के प्रति मोह का विशेष परिचय मिलता है, वहाँ शब्द और अर्थ के रुझित मनोबल से मुक्त होने का प्रयत्न इन्होंने

बहुत कम किया है। कबीर जैसे कवि के काव्य में भी, जिन्होंने अपनी वाणी को साधारण जन-जीवन के साचे में ढाल दिया था, यह असाधारण का मोह कुछ कम नहीं है। कबीर के प्रतिपाद्य को दृष्टि में रखें, तो यह बात स्वतः सिद्ध हो जाती है। मनुष्य की साधारणता से प्यार करते हुए भी, वे उसे एक असाधारण भूमि की ओर ही प्रवृत्त करना चाहते हैं। उनकी रहस्य-साधना और रहस्यमय प्रिय की कल्पना ने उन्हें परंपरा से बाहर नहीं जाने दिया। इस सारी परंपरा में साधारण व्यक्ति या साधारण जीवन का वातावरण किसी भी कवि के लिए प्रतिपाद्य नहीं बन सका। सूर अपने विभिन्न क्षेत्र में अन्य कवियों की अपेक्षा साधारण मानवमन के अधिक निकट पहुंचे तो हैं, परन्तु अपनी परम्परा के सत्कारों से मुक्त होकर नहीं। एक बालक के रूप में साधारण आचरण करते हुए भी, उनके बालकृष्ण सदैव साधारण की भूमि से ऊपर उठ जाते रहे हैं, और नन्द-यशोदा तथा गोप-गोपियों की भी वह साधारण की भूमि बनी नहीं रही। जिन नायक नायिकाओं का इस परम्परा के अन्तर्गत चित्रण हुआ है, उनकी कल्पना लगभग सब कवियों के लिए समान रही है। वीरगाथा से भगवद्गाथा और भगवद्गाथा से साधारण बिलासगाथा की ओर बढ़ते हुए इस परम्परा के अन्तर्गत नायक-नायिका के स्वरूप और उस स्वरूप को अभिव्यक्त करने वाले उपादानों में अन्तर नहीं आया। इन सब के सामने आलम्बन और उद्दीपन विभावों का एक निश्चित स्वरूप रहा है। विभिन्न विचारधाराओं द्वारा अनुप्राणित होने और कबीर और तुलसी की तरह कहीं-कहीं परस्पर-विरोधी दृष्टियों का समर्थन करने पर भी, व्यक्ति और उसके वातावरण के सम्बन्ध में इन सब कवियों की दृष्टि में एक निश्चित साम्य दिखाई देता है। इन कवियों के काव्यक्षेत्र में अन्तर आया, परन्तु शक्तिज वही रहा। बिन्दु बढ़ते, परन्तु विस्तार की रेखा एव ही रही।

जहां तक अभिव्यक्ति का सम्बन्ध है, उसे इस परम्परा के अन्तर्गत सृष्ट वाक्य की रूढ़ियों ने प्रभावित किए रखा है। जहां भावना

वनवती थी, वहा अभिव्यक्ति की रुद्रिया गीण अवश्य हो गई, परन्तु सर्वथा नये सकेतो की उपलब्धि फिर भी नहीं हुई। वात्मीकि से जयदेव तक अभिव्यक्ति की जो मर्यादाएँ निश्चित हुई थी, उन्हींकी परिधि में रहकर रचना की जाती रही। दूसरी ओर भावना और वस्तु के क्षेत्र में सामन्तवादी जीवन-दृष्टि का स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है। भारतीय जीवन में सामन्तवादी व्यवस्था का प्रभाव अन्य कई देशों की अपेक्षा अधिक समय तक रहा है। आज से कुछ वर्ष पूर्व तब देश के कई छोटे-छोटे खण्डों में यह व्यवस्था ज्यों की त्यों चल रही थी। भारतेन्दु के काल तक हमारी काव्य-परम्परा उस व्यवस्था के संस्कारों से मुक्त होने के लिए प्रयत्नशील नहीं हुई। सामन्तवादी जीवन-दृष्टि ने ही सत्ताविद्मों तक हमारी काव्य-चेतना के लिए असाधारण को जीवन का मानदण्ड बनाए रखा। हर प्रदेश और काल की काव्य-चेतना तब तक अपने आसपास की व्यवस्था के मानदण्डों को स्वीकार किए चलती है, जब तक कि आसपास के जीवन में ही आमूल क्रान्ति की भावना जन्म नहीं लेती। हिन्दी काव्य के उदयकाल से रीतिकाल के अन्त तक अनेकानेक राजनीतिक परिवर्तन होने पर भी ऐसी आमूल क्रान्ति का भवसर नहीं आया। इसलिए इस सारी परम्परा में एक में संस्कार बने रहे। इसीलिए चरित्र-नायक के गौरव को प्रतिष्ठित करने के लिए उसमें प्रायः सभी उदात्त गुणों का आरोप, वस्तु-व्यापारादि के वर्णन में अनिशयोक्ति, सोरोत्तरता की भावना, कल्पनाश्रित विषय-विधान तथा ऐसी बहुत-सी बातें इस परम्परा के अन्तर्गत सामान्य दिखाई देती हैं। इससे सहज ही यह निष्कर्ष निकल आता है कि भक्तिबाल की प्रबन्ध और मुक्तक-परम्परा वीरगाथाकाल के पहले से चली आ रही काव्य-परम्परा का ही विवर्धित रूप है और रीतिकाल की मुक्तक-परम्परा उर्दू और फारसी की काव्यधारा से भावित होकर भी भक्तिबालीन काव्य-परम्परा का ही परिवर्धित रूप है। यदि पद्मावत की प्रतीकात्मक व्याख्या की बात थोड़ा देर के लिए भुना दी जाए, और राम के परग्रहास्थ को भी क्षणभर के लिए विस्मृत

कर दिया जाए, तो नायकों के औदार्य, शौर्य और सौंदर्य आदि के वर्णन की दृष्टि से तथा खल नायकों के पर-स्त्री-प्रेम, नृशंस आचरण और उच्छृंखल व्यवहार आदि के निरूपण की दृष्टि से चंद, जयसी और तुलसी एक ही विशिष्ट परम्परा का निर्वाह करते प्रतीत होते हैं। पृथ्वी-राज और मुहम्मद गोरी हो, राम और रावण हो या शिवाजी और औरंगजेब, इस परम्परा के कवियों को हम प्रायः एक से चरित्र-वैपश्य की सृष्टि करते देखते हैं। युद्ध या प्रेम के प्रसंगों का चित्रण करने के लिए इन कवियों के पास छन्दो, अलंकारों, भावों और विभावों की लगभग एक ही पूँजी है, जिसका अपनी-अपनी रुचि, सामर्थ्य और समय की प्रवृत्ति के अनुसार उन्होंने उपयोग किया है। उनमें नये सन्दर्भों की खोज की अपेक्षा परम्परागत सन्दर्भों को ही नया रूप और आकार देने की प्रवृत्ति अधिक है। अतः वस्तु-पक्ष के अन्तर्गत जहाँ वे आलम्बन और उद्दीपन विभावों की एक सीमित परिधि से बाहर नहीं जा पाए, वहाँ भाव-पक्ष के अन्तर्गत भी इनमें से कोई कवि पुनरावृत्ति के दोष से नहीं बच पाया। कही यह पुनरावृत्ति दूसरों की है और कही अपनी ही। विद्यापति में जयदेव की पुनरावृत्ति के उदाहरण बूढ़े जा सकते हैं, तो सूर में विद्यापति की पुनरावृत्ति के। तुलसी की वस्तु और भावना की विस्तृति में बहुत कुछ ऐसा है, जिसे वाल्मीकि और घट्यात्मरामायण की पुनरावृत्ति कहा जा सकता है। बिहारी के वाक्य में कितनी पुनरावृत्ति है, इसका पता परमिह शर्मा की सतसई की भूमिका से चल सकता है। यह इन सब कवियों की मौलिकता पर आक्षेप नहीं है। निःसन्देह इन सबकी मौलिकता का एक निश्चित क्षेत्र है, और बहुत जगह इनके व्यक्तित्व के स्पर्श से पुनरावृत्ति भी पुनरावृत्ति नहीं रही। परन्तु यहाँ प्रतिपाद्य यह है कि इन सब कवियों के व्यक्तित्व की अभिव्यक्ति एक निश्चित परिधि के अन्तर्गत हुई है, और उस परिधि की सामान्यता आदि काल से रीति-पाल के अन्तर्गत बनी रही है। उस परिधि में भावना अधिकांशतः अन्तर्मुख रही है, और बिम्बों का मन्थन आसपास के साधारण जीवन

से नहीं हुआ। कबीर की आत्मोपात्मक उक्तियों और सूर के वास्तव्य-वर्णन को छोड़कर अपने निरीक्षण को काव्यबद्ध करने के प्रयोग नहीं के बराबर ही हुए हैं। संस्कृत कवियों के हाथों जिस काव्य-प्रासाद की रचना हुई थी, इन कवियों ने अपने उपादानों से उसीका रूपान्तरण किया, सर्वथा नई भूमि की खोज, या सर्वथा नये निर्माण का आग्रह इन्हें नहीं रहा।

हिन्दी काव्य को इस परम्परा को निश्चित प्रौढ़ता भवितकाल में आकर ही प्राप्त हुई, यह असन्दिग्ध रूप से स्वीकार किया जा सकता है। उत्तरवर्ती काल में, एक मोड़ लेने के बाद इस परम्परा का धीरे-धीरे ह्रास हो गया। मुक्तक के क्षेत्र में इस परम्परा का चरम विकास विद्यापति, कबीर और सूर के हाथों हुआ, और प्रबन्ध के क्षेत्र में तुलसी के हाथों। यद्यपि मुक्तक के क्षेत्र में भी तुलसी की देन कम महत्त्वपूर्ण नहीं है, फिर भी उस विद्या की सम्भावनाओं पर उन्होंने अपने को उस तरह केन्द्रित नहीं किया, जैसे पूर्वोक्त कवियों ने। मुक्तक-परम्परा का एक विशेष विद्या में परिमार्जन बिहारी ने भी किया, परन्तु केवल शब्द-शोध और शब्द-शक्तियों के विस्तार को ही काव्य की बसीटी नहीं माना जा सकता। बिहारी के काव्य में निजी भावना का वह परिस्पन्दन नहीं है, जो काव्य की आत्मा है। बिहारी के काव्य में अभिव्यक्ति की ही प्रमुखता है और मात्र अभिव्यक्ति काव्य के उत्कर्ष को प्रमाणित नहीं करती।

प्रबन्ध और मुक्तक के भेद के कारण भक्त कवियों की रचनाओं में कोई आधारभूत अन्तर उपस्थित हुआ हो, ऐसा नहीं। विद्यापति और सूर की रचनाओं में, प्रबन्ध-काव्य न होते हुए भी, क्या-तत्त्व विद्यमान है, और इसीलिए पदों के सकलन में एक निश्चित धन्यति है। वेचन कबीर के काव्य में ऐसा नहीं है। फिर दोनों क्षेत्रों के अन्तर्गत वर्णन-व्यक्ति और भाषावन-व्यक्ति में इतनी सामान्यता है कि किसी निदिष्ट विभाजन रैता का भवनास्य प्रतीत नहीं होता। विनय, अनुराग या ओजस्विता के प्रयोगों में सब में एक सी साक्षात्पुनता और व्यञ्जनात्मकता का परिचय मिलता

है। प्रबन्ध काव्य के अन्तर्गत मानव और उसके प्राकृतिक वातावरण के अधिक विशद चित्रण का अवकाश रहते हुए भी, ऐसा नहीं हुआ कि इनको वहाँ कोई पृथक् या स्वतन्त्र पीठिका प्राप्त हो गई हो। प्राकृतिक वातावरण का उपयोग फिर भी उद्दीपन विभाव के रूप में ही रहा है, जैसा कि परम्परा-सिद्ध था, और मानव की अवतारणा अतिमानव या अतिमानवीय प्रतीक की प्रतिष्ठा के लिए उपकरण के रूप में। निर्व्यक्तिक दृष्टि से मानवीय चरित्रों की स्थापना लगभग नहीं ही हुई। मानस में मन्थरा जैसे चरित्र का अकन अपवाद के रूप में ग्रहण किया जा सकता है। भावना के आधार-बिन्दु भिन्न होते हुए भी, इन सभी भक्त कवियों की अनुभूति और अभिव्यक्ति की प्रक्रियाएँ लगभग समान रही हैं। इसलिए विधा के भेद को मूल्यगत भेद नहीं माना जा सकता, और न ही उसे निर्णय का आधार बनाया जा सकता है।

भक्ति-काव्य में आकर उपर्युक्त परम्परा को चरम विकास प्राप्त हुआ। इसका कारण यह था कि तब तक के प्रयोगों ने इस परम्परा का परि-मार्जन करके भक्त कवियों के लिए अपेक्षित भूमि प्रस्तुत कर दी थी, और भक्त कवियों ने उस भूमि को केवल रुढ़ि के रूप में ही नहीं ग्रहण किया, अपितु अपने व्यक्तित्व को पूरी तरह उसमें समाहित कर दिया। व्यक्तित्व और कृतित्व में जैसा सामञ्जस्य इन भक्त कवियों की रचनाओं में दिखाई देता है, वैसा उनसे पूर्ववर्ती या परवर्ती कवियों की रचनाओं में दिखाई नहीं देता। कबीर, जायसी, सूर और तुलसी का दैनंदिन व्यावहारिक जीवन उनके मानसिक जीवन से भिन्न नहीं था, और उनका काव्य उनके मनोलोक का ही सच्चा प्रतिबिम्ब है। जिन भावनाओं को उनकी रचनाओं में अभिव्यक्ति प्राप्त होती थी, वे भावनाएँ उनके सब जीवन-व्यापारों तथा क्रिया-शलापों को भी व्याप्त किए थी। उनके मानव-धर्म और कविधर्म के बीच कोई विभाजक रेखा नहीं थी। मानव के रूप में किए जाने वाले उनके हर कर्म में उसी भावना की व्याप्ति थी, और उनके सब सम्बन्धों का निर्धारण भी भावना की वसूटी से ही होता था।

भौतिक उपलब्धियों की दृष्टि से वे सब आत्मनिरपेक्ष व्यक्ति थे, इसलिए भावना को उनकी पूरी आत्मशक्ति प्राप्त थी। इसीलिए उनकी रचनाओं में वह निजता, सहजता और प्रामाणिकता है, जो उनके उत्कर्ष का प्रमाण है। इसके विपरीत रीतिकाल और उससे आगे के कवि न्यूनाधिक मात्रा में कवियज्ञ प्रार्थी अवश्य रहे, और जहाँ यह प्रार्थित्व हो, वहाँ व्यक्तित्व और कृतित्व में अनिश्चय रूप से एक विभाजक रेखा खिंच जाती है। राज्याश्रित कवियों का कृतित्व आश्रयदाताओं के प्रसाधन के निमित्त था, इसलिए उसमें वैसी निजता, सहजता और प्रामाणिकता का अवकाश ही क्योंकर हो सकता था ? भार्वाभिव्यक्ति की अपेक्षा जब द्रव्य या प्रशंसा के रूप में प्राप्त होने वाला रचना का प्रतिपादन अधिक महत्वपूर्ण हो जाता है, तो रचना के आन्तरिक गुण का ह्रास स्वतः सिद्ध है। जब रचना किसी भी रूप में व्यवसाय-बुद्धि से अनुप्राणित होती है, तो उसमें रचयिता की अपेक्षा उनका व्यक्तित्व प्रतिफलित होने लगता है, जिनका उसे प्रसाधन करना होता है।

भक्त कवियों के सामने रचना का एक ही उद्देश्य था—निजी भावना की अभिव्यक्ति। उनकी भावना में जो व्यापकता और गहराई थी, शब्द उनके सयहन के लिए आश्रय मात्र थे। इनलिए वे शब्दों की स्वाभाविक सामर्थ्य, ध्वनि और व्यञ्जना, के आश्रय से गूढ़ से गूढ़ भावों की अभिव्यक्ति में सफल हो सके। हर शब्द का इतिहास उसने ग्रंथ की सामर्थ्य की निश्चित करता है। वह अपनी सामर्थ्य की सीमा में सूक्ष्म से सूक्ष्म की अभिव्यक्ति करता है, और बड़ी न बड़ी बात भी कह देता है। शब्द की यह सामर्थ्य कृत्रिम जोड़-ताड़ में नष्ट हो जाती है। श्लेष और अनुप्रास आदि धलवार शब्द की उस वास्तविक सामर्थ्य को दबा देते हैं। भक्त कवियों ने अधिकांशतः शब्दों की वास्तविक सामर्थ्य के अनुसार ही उनका प्रयोग किया है, यह उनकी रचना की बहुत बड़ी विशेषता है। कबीर की उलटबागियों और मूर के टूटकूटों की जान जाने दें। उन्हें काव्य न कहकर प्रहेलिका ही कहना चाहिए। अन्यथा डा

वक्तियों की भावना में जो महजना है, वही इनके शब्दों में भी है। भावना जितने सूक्ष्म सन्तुष्टों में प्रवाहित होती जाती है, चांद उतने ही सूक्ष्म सन्तुष्टों में उसे समेट लेते हैं। पाठक और श्रोता पर इससे सीधा और गहरा प्रभाव पड़ता है। जब तक अनुभूति और अभिव्यक्ति में ऐसा सन्तुलन न हो, तब तक रचना के सम्प्रेषण में स्वाभाविकता और निश्चितता नहीं आती। अभिव्यक्ति का वास्तविक सौन्दर्य है भावना के लिए उसकी अनुकूलता, और उसकी शक्ति, सम्प्रेषण की तीव्रता। इसलिए भी समर्थ अभिव्यक्ति के लिए आन्तरिक भावना की पूर्वपिक्षा है। वस्तुतः भावना ही अभिव्यक्ति की सामर्थ्य का उद्बोध करती है, उसकी सम्भावनाओं को विवक्षित करती है। भावनाविहीन अभिव्यक्ति का सौन्दर्य जड़ सौन्दर्य है, जो अपने वैचित्र्य से गुदगुदा अवश्य देता है, मन-प्राण को पुनरित नही करता। समर्थ नहि अपनी भावना के लिए समर्थ अभिव्यक्ति पा लेता है, कई बार असमर्थ शब्दों को भटकाकर समर्थ बना देता है। अभिव्यक्ति की सामर्थ्य भावना की हरतरंग को समेट ले, इसका आदर्श उदाहरण मूर का काव्य है। भावना चाँदा में नई सामर्थ्य का संचार कर दे, इसका उदाहरण कबीर की रचना है। दोनों ही स्थितियों में अनुभूति और अभिव्यक्ति का सन्तुलन बना रहा है। परवर्ती रीति काव्य में यह सन्तुलन लुप्त हो गया। मूर की इन पक्तियों में तो विभोर कर देने की क्षमता है—

मधुकर त्याग हमारे चोर ।

मन हरि लीन्हो माधुरि मूरति, चिते नयन की कोर ॥

वही कबीर की इन पक्तियाँ में भी है

सतगुरु है रंगरेज चुनर मेरी रंग डारी ।

स्वाही रंग छुडाय के रे दियो मजोठा रंग ।

घोपे से छूटे नहिं रे दिन दिन होत मुरग ॥

परन्तु इन पक्तियों में वह नहीं

या अनुरागो चित्त की, गति समुम्भे नहि कोय ।

ध्यों-न्यों दूबे स्याम रंग, त्यो-न्यों उज्जल होय ॥

विहारी की पक्तियों से केवल एक बौद्धिक ह्लाद की सृष्टि होती है, रस की नहीं ।

इस काव्य-परम्परा के अन्तर्गत भक्ति-काव्य के आपेक्षिक महत्व को जान लेने के अनन्तर, भक्त कवियों के कृतित्व के आपेक्षिक मूल्यांकन का प्रश्न सामने आता है । सामान्य भूमि और सामान्य शिल्प के रहते हुए भी, इनमें से प्रत्येक के व्यक्तित्व में ऐसी विशेषता है, जो उसे दूसरों से पृथक् कर देती है । विद्यापति (उन्हे भक्त कवि न माना जाए, तो भी परम्परा के अन्तर्गत अध्ययन करते हुए उनका उल्लेख सन्दर्भच्युत नहीं) के काव्य में जो ऐन्द्रिय आवेश है और ध्वनि और लय के साथ भावना का जो संयोग है, वह अन्य किसी कवि की रचना में नहीं है । ध्वनि और लय की सामर्थ्य का परिचय पाने के लिए विद्यापति की कोई भी पक्तियाँ उठाई जा सकती हैं—

कर घस कर मोहें पारे ।

देव मैं अपहव हारे कन्हैया ॥

सखि सब तेजि खली गेली ।

न जानू कौन पय भेंसी कन्हैया ॥

हम न जाएब तुम पास ।

जाएब शीघट धाटे कन्हैया ॥

विद्यापति एहो माने ।

गुजरि भज भगवाने कहैया ॥

शब्द जिस चित्र की रचना करते हैं, लय उसमें प्राण फूँक देनी है और भावना गजीब होकर सामने आ जाती है । इस स्यात्मकता ने विद्यापति के काव्य में बहुत गूढ़म स्पर्शिता भर दी है, जो हृदय के कोमल से कोमल तन्तुओं को छेड़ देनी है ।

कबीर की जो विशेषता उन्हें अन्य कवियों से पृथक् करती है, वह है उनके काव्य की शक्तिमत्ता। जहाँ विद्यापति के पद कोमल उगलियों की तरह स्नायुओं को सहलाकर पुलकित कर देते हैं, वहाँ कबीर की पक्तियाँ हृदय पर सीधी चोट करके उसे जगा देती हैं—

दिन भर रोजा रहत हैं राति हनत हैं गाय ।

यह तो खून यह बदनो कसी खुसो खुवाय ॥

कबीर जिनके लिए रचना करते थे, सीधे उनसे व्यवहार भी करते थे, इसलिए उनकी रचना में बहुत स्पष्टता, तीव्रता और अनुलोमता है। सीधे-सादे शब्दों में सीधी दो-दूक बात कह देने का गुण उनके व्यावहारिक जीवन से ही उनके काव्य में अवतरित हुआ है। नाव्यगत रुढ़ियों का सबसे अधिक तिरस्कार किसीने किया है तो कबीर ने, और इसीमें उन्होंने अपनी अभिव्यक्ति की एक विशेषता स्थापित कर ली है।

जायसी की विशेषता उनका कथाशिल्प है। मसनवियों की शैली और भारतीय महाकाव्य-मञ्चति का योग करके उन्होंने जिस दिशा का विधान किया, उसे बहुत अज्ञात काल तक तुलसी ने भी अनुकरणीय माना। इसके प्रतिरिक्त भवान्तर प्रसंगों में से गुजरते हुए भी जायसी अपनी कथा की रोचकता और एकसूत्रता बनाए रखने में समर्थ हुए हैं। इसका एक कारण सम्भवतः यह भी है कि कथा-विधान में मानसकार की अपेक्षा उन्हें अधिक स्वतन्त्रता प्राप्त थी, क्योंकि उनके सामने कथा की पहले से निर्दिष्ट सीमाएँ नहीं थी। दूसरे तुलसी ने अपने सिद्धान्तों के प्रतिपादन और जीवन के सम्बन्ध में अपनी दृष्टि को स्पष्ट करने के लिए कथा के अन्तर्गत जैसे अवकाश ले लिए हैं, वैसे अवकाश उन्होंने नहीं लिए। कथा को ही अपना प्रतीक मानते हुए उन्होंने कथा के निश्चित प्रवाह को बनाए रखा है। उसी प्रवाह में यथावसर कई तरह के वर्णनों और भावपूर्ण स्थलों की योजना हो गई है। भावना की अभिव्यक्ति कई जगह बहुत सुन्दर है—

सखिन्ह रचा पिउ सग हिडोला । हरियरि भूमि कुसुभो चोला ॥

हिय हिडोल अस डोल मोरा । बिरह भुलाइ देइ भक्तभोरा ॥

बाट असूझ गयाह गंभीरी । जिउ बाउर भा फिरं भंभीरी ॥

जग जल मूड़ जहाँ लगि ताकी । मोरि नाव खेबक बिनु याकी ॥

परयत समुद अगम बिच बोहड़ घन बन दाँल ।

किमि के भेटों कंत तुम्ह ना मोहि पांव न पाँल ॥

सूर की विशेषता उनकी तन्मयता है । उन्होंने जैसे अपनी भावना और अपने चरित्रों में अपने को पूरी तरह छो दिया है । उन्हें अपने व्यक्तित्व का कुछ बोध है तो वस 'द्विविध घाघरे' और 'बिना मोल के चेरे' के रूप में ही । अन्यथा मन्द-यशोदा और गोप-गोपिकाओं से स्वतंत्र उनका जैसे अस्तित्व ही नहीं रहा । मूर-काव्य का अध्ययन करते हुए लगता है कि मूर-शब्द एक व्यक्ति का बोधक न होकर, एक भावना का बोधक है । मूर स्वयं कृष्णमय हैं, इसलिए कृष्ण के साथ उनका मिला का सम्बन्ध ही नहीं रहा, माता और प्रेयसी का सम्बन्ध भी रहा है । कृष्ण के विरह में यशोदा और गोपिकाओं की वेदना को जैसे उन्होंने स्वयं अनुभव किया है । यशोदा के इस उन्माद में मूर का ही हृदय मुखरित हुआ है—

सराहो तेरो मन्द हियो ।

मोहन सो सुत छींड़ि मधुपुरी मोकुल आनि जियो ॥

और गोपिकाओं की ऐसी-ऐसी उक्तियों में भी—

ऊधो मन माने की बात ।

बाल छुहरा छींड़ि अमृतफल बिपकीरा बिष खात ॥

यों तो समूचे मन्द-काव्य की रचना आन्तरिक भावना में हुई है, पर मूर में यह आन्तरिकता पराकाष्ठा तक पहुँच गई है । वे उल्टे-बैठते, सोने-जागते जैसे भावना में हो जाते हैं । भावना के आप्लावन में और गव कुछ भी गया है । गोपिकाओं की यह उक्ति जैसे उनके जीवन का भी मूल-मन्त्र बन गई है—

हम सो मन्द घोव के वासी ।

नाम गोपाल, आति कुल गोपहि, गोव गोपाल उपासी ॥

इसी तरह तुलसी की मुख्य विशेषता है उनकी चिन्तनशीलता ।
 * तुलसी ने जीवन और जगत् के सम्बन्ध में बहुत कुछ जाना-समझा था ।
 उनका शास्त्रीय अध्ययन भी विशद था और समकालीन परिस्थितियों
 के सम्बन्ध में भी वे बहुत सचेत थे । उन्होंने अपनी सम्पूर्ण काव्यशक्ति
 जीवन के स्वरूप का परिष्कार करने की ओर निवेदित कर दी थी ।
 जीवन के नव निर्माण के सम्बन्ध में उनकी व्याकुलता ने ही उन्हें जीवन
 के सम्बन्ध में चिन्तन करने और परस्पर विरोधी प्रतीत होने वाले तत्त्वों
 के समाहार की ओर प्रवृत्त किया । उन्होंने शास्त्र को पुस्तक के पन्नों
 से निकालकर जीवन में प्रतिष्ठित करने का प्रयत्न किया । इसीलिए तुलसी
 का समूचा कृतित्व साथ में एक जीवन-दर्शन भी है । उस जीवन दर्शन
 की सार्थकता भ्रमण से विचार करने का विषय है । परन्तु इसमें सन्देह
 नहीं कि तुलसी की भावना उनके चिन्तन के साथ समन्वित होकर चली,
 और पाक्षण्ड, प्रपञ्च तथा विषय-वासनाओं के जिस कीचड़ से समाज
 लपपथ था, उसे अपनी वाणी की धारा से उन्होंने प्रक्षालित कर देना
 चाहा—

नयन मलिन परनारि निरखि मन भस्मीन विषय लग लागे ।
 हृदय मलिन वासना मानमद जीव सहज सुख त्यागे ॥
 पर निन्दा तुनि खवन मलिन भए बदन तोय पर पाये ।
 सब प्रकार मत्त भार लाग निज नाथ खरन विसराये ॥
 तुलसिदास व्रत ज्ञान दान तप सुखि हेतु सुति गावे ।
 रामचरन धनुराग नीर बिनु मत्त भतिनास न पावे ॥

अब तब सवेत रूप से यह स्पष्ट करने का प्रयत्न किया गया है, कि
 जिन कवियों की रचना में भक्ति-काव्य की समृद्धि का निर्माण हुआ है,
 * वे सब कहीं न कहीं दूसरी से विशिष्ट हैं । इसलिए यदि हम किसी एक
 कवि के रचना-सौष्ठव का परिचय देते हुए, अथवा उसकी देन के महत्त्व
 की स्थापना करते हुए, उससे आपेक्षिक मूल्य का निर्धारण करते हैं, तो
 यह प्रयत्न एकांगी होगा । 'मूर मूर तुलसी सती' जैसी उस्तिया में जहाँ

विशेषणरूपक वैज्ञानिक दृष्टि का स्पर्श नहीं है, वहा मिश्र बन्धुओं की सी इन उद्घोषणाओं में भी नहीं कि 'हमारी स्वल्प बुद्धि के अनुसार महात्मा तुलसीदास के बढकर कोई कवि, हमारी जानकारी में, कभी किसी भी भाषा में, ससार भर में, कहीं नहीं हुआ।' इस प्रसंग में उनकी जानकारी निस्सन्देह बहुत सीमित है, उनके निष्कर्ष को सामने रखते हुए नहीं, उस निष्कर्ष तक पहुँचने की प्रक्रिया को सामने रखते हुए, क्योंकि अपने अध्ययन में उन्होंने ससार की किसी भी भाषा के किसी भी अन्य कवि के सम्बन्ध में ऐसा प्रकाश नहीं डाला है, जिससे उनके मन्तव्य की पुष्टि हो सके। इस तरह की उद्घोषणाओं से, पर्याप्त आधार न होने के कारण, निःसन्देह किसी कवि का मान बढता नहीं है।

यहाँ यह स्पष्ट कर देना भी उचित प्रतीत होता है कि किसी एक रचना का व्यापक प्रचार और प्रसार भी इस बात का प्रमाण नहीं है कि काव्य की दृष्टि से उस रचना का उतना ही व्यापक मूल्य है। कई बार ऐसा होता है कि विविष्ट वाक्यगत मूल्य के न रहते हुए भी किसी रचना को एक जाति या सम्प्रदाय के जीवन में विविष्ट स्थान प्राप्त हो जाता है। इसके मूल में कई तरह के कारण निहित रहने हैं। कुछ ग्रन्थ साधारण थोड़ी के काव्य होते हुए भी कुछ सम्प्रदायों के धर्म-ग्रन्थ या पूज्यग्रन्थ बन गए हैं। उन सम्प्रदायों के चन्तर्गत उन ग्रन्थों का अध्ययन रसास्वादन के लिए या मनन चिन्तन के लिए न होकर एक विविष्ट धार्मिक उपलब्धि के लिए ही होता है। काव्य के रूप में उन ग्रन्थों का सही मूल्यांकन कई बार साम्प्रदायिकों के आश्रय का विषय बन जाता है। एक बहुत बड़े वर्ग में मानस का अध्ययन भी इसी रूप में होना है। राम-नवमी से पहले कई घरों में मानस का घसण्ड पाठ रखा जाता है। एक के बाद एक व्यक्ति दोहे-चौपाइयों का उच्चारण किए जाता है। इनमें किसी व्यक्ति को तुलसी के भाव-सौंदर्य का बोध होना होगा, या कोई तुरली की सामाजिक दृष्टि को समझ पाना होगा, इसमें सन्देह है। अतः इस तरह के अध्ययन को काव्य की लोचप्रियता का तर्क मानना अत-

गत होगा। रामचरितमानस के महत्त्व की स्थापना के लिए ऐसा तर्क देना तो वास्तव में उस ग्रन्थ के महत्त्व को कम करना है। इसी तर्क-पद्धति का अनुसरण करते हुए कोई यह भी कह सकता है कि उत्तर-भारत में कृष्ण-भक्ति का जितना व्यापक प्रचार है, उतना राम-भक्ति का नहीं, इसलिए कृष्ण-भक्ति काव्य का महत्त्व अपेक्षया अधिक है। यह असन्दिग्ध रूप से कहा जा सकता है कि इस तरह की तर्क-पद्धति किसी भी काव्य के मूल्यांकन में सहायक नहीं हो सकती। जातीय जीवन में किसी रचना को प्राप्त हुई विशेषता भी अपने में किसी निष्कर्ष की ओर संकेत नहीं करती। हर समय के जातीय संस्कार उस रचना को अधिक मान्यता देंगे, जो उनका पोषण करती है, उस रचना को नहीं जो उन-पर चोट धरती है। इसलिए कबीर की जीवन-दृष्टि की अपेक्षा तुलसी की जीवन-दृष्टि को जातीय संस्कारों ने अधिक मान्यता दी, इससे भी दोनों के आपेक्षिक काव्य मूल्य का निर्णय नहीं हो जाता। मार्ग या दृष्टि के भेद का भावना की गहराई पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। आन्तरिक विश्वास होने पर आस्तिक और नास्तिक की भावना में एकसी गहराई हो सकती है। तुलसी और कबीर के विश्वास एक दूसरे से टकराते थे, पर दोनों की भावना की गहराई असन्दिग्ध है। विश्वास के क्षेत्र में तुलसी की एक दृष्टि है—

स्रुति सम्मत हरिभगति पथ संजुत बिरति विवेक ।
तेहि परिहरहि बिमोहबस कल्पहि पंथ अनेक ॥
साखी सबदी बोहरा कहि किहनी उपखान ।
भगत निरूपहि भगति कलि निर्दहि बंद पुरान ॥

तो कबीर की दृष्टि दूसरी है—

जप तप पूजा भरचा जोतिग जग बौराना ।

कागद लिखि लिखि जगत भुत्ताना मन ही मन न समाना ॥

परन्तु भावना का आग्रह दोनों में एक सा है—

जाके प्रिय न राम बंदेहो ।

तजिये सो नर कोटि बैरि सम जद्यपि परम सनेही ॥

एव

प्रोतम को पतिमाँ लिखूँ जो कहूँ होय बिदेस ।

तन मे मन में मगन मे ता को कहा सदेस ॥

प्रत्येक कवि का प्रकोष्ठ-गत अध्ययन होने के कारण प्रापेक्षिक मूल्य के प्रश्न को अब तक बहुत गम्भीरतापूर्वक नहीं उठाया जा सका है, फिर भी व्यापक दृष्टि से विचार करते हुए अनायास इस बात की ओर ध्यान जाता है कि जिस तरह एक काव्य-परम्परा का चरम विकास भक्ति-काव्य में आकर हुआ, उसी तरह भक्ति-काव्य की प्रायः सभी विशेषताओं का प्रतिनिधित्व तुलसी के काव्य में हुआ है। काव्य के सामूहिक प्रभाव की दृष्टि में रखें तो अन्य कवियों की रचनाओं में जहाँ किसी एक या दूसरी विशेषता का परिपाक हुआ है, वहाँ तुलसी के काव्य में अनुभूति और अभिव्यक्ति की वे सभी विशेषताएँ समाहित हैं, जिनसे भक्ति-काव्य के महत्त्व का निर्धारण हुआ है। एक-एक क्षेत्र में दूसरों की रचनाओं का मूल्य अधिक हो सकता है, परन्तु अन्य किसी कवि का कृतिस्व अपने में उस सारी काव्य-परम्परा का प्रतिनिधित्व नहीं करता, जिसका इतिहास तुलसी से पाँच सौ वर्ष पहले आरम्भ होता है, और अठ्ठाई सौ वर्ष बाद तक चलता है। यह विशेषता इतने में ही नहीं कि उन्होंने सभी प्रचलित काव्य-शैलियों में रचना की है, अपितु उससे कहीं अधिक इस बात में है कि उनकी रचना में भावना, बुद्धि और कल्पना का जो सामंजस्य है, और उनकी अभिव्यक्ति में जो अनुकूलता है, वह इस समन्वित रूप में अन्य किसी कवि की रचना में दिखाई नहीं देती।

विद्यापति और गूर का नाट्य अनुभूति प्रधान है, परन्तु उसमें चिन्तनशीलता और लोकादरों की भावना नहीं है। गूर की अनुभूति में बहुत विषादता और व्यापकता है, क्योंकि अनुभूति की व्यापकता का

सम्बन्ध उन विषयो की विविधता के साथ नहीं है, जिनके आश्रय से अनुभूति जन्म लेती है। अनुभूति की व्यापकता का अर्थ है उसका किसी भी क्षेत्र को उसकी सम्पूर्णता में व्याप्त कर लेना। सूर के सम्बन्ध में यह स्वीकार किया जाता है कि वात्सल्य और अनुराग के क्षेत्र में प्रायः सभी स्थितियों को उनकी लेखनी ने छुआ है। विद्यापति ने भी अनुराग के क्षेत्र में प्रायः सभी प्रसंगों की भाँकी प्रस्तुत की है। अभिव्यक्तिगत सौंदर्य की दृष्टि से भी इन दोनों की रचनाओं का बहुत मूल्य है। कोमल शैली के आश्रय से उन्होंने सुन्दर बिम्ब-विधान किया है, जो बहुत व्यञ्जनात्मक और हृदयग्राही है—

ससन परस खसु अम्बर रे

देखल घनि देह ।

नव जलधर तर सचर रे

जनि बिचुरी-रेह ॥

इन पतियों की-सी चित्राकना किसी भी भाषा के काव्य को गौरव प्रदान कर सकती है। परन्तु जिस परम्परा के अन्तर्गत इस काव्य की रचना हुई है, यह उसकी एक विशेषता है। सौन्दर्यानुभूति के प्रतिरिक्त उस परम्परा की जो बड़ी विशेषता रही है, वह है लोक-कल्याण की भावना। यह भावना सिद्ध-साहित्य और वीर-काव्य से होती हुई इस काल तक आई थी। वस्तुतः लोक श्रेय की भावना को लेकर ही भाषा-काव्य का उदय हुआ था, और लोकहित के साथ बहि-बाणी का अनिवार्य सम्बन्ध बना आ रहा था। विद्यापति और सूर के काव्य में यह पक्ष विकसित नहीं हुआ है। अतः परम्परा के अन्तर्गत अपना विशिष्ट स्थान रखते हुए भी इनका कृतित्व उस परम्परा का पूरा प्रतिनिधित्व नहीं करता।

इससे विपरीत वीर के काव्य में लोक-पक्ष की स्थापना है, यत्नि यह कहा जा सकता है कि लोक-कल्याण के आग्रह ने ही उनकी वाणी में इतनी ऊर्जस्वितता ला दी है। वीर की आध्यात्मिक

स्वीकृति के भूल में भी लोक-कल्याण की भावना काम करती है। वैयक्तिक उपलब्धि का भावह उन्हें नहीं था। आसपास के जीवन की विदम्बनाओं ने ही उनकी वाणी में कटुता और तीव्रता ला दी थी। कबीर के काव्य का स्वीकृति-पक्ष, अर्थात् प्रेम-पक्ष बहुत सबल है, परन्तु उनके काव्य का वह अंश अधिक हृदयग्राही बन पाया है, जहाँ उन्होंने एक समाजवेत्ता के रूप में सामाजिक विसंगतियों की भर्त्सना की है। समाज के नये रूप-विधान के सम्बन्ध में तुलसी और कबीर की दृष्टि में भौतिक अन्तर रहा है, यहाँ तक कि कई स्थलों पर वे एक दूसरे के विरोधी प्रतीत होते हैं। परन्तु दृष्टि का भेद होते हुए भी दोनों एक ही चेतना से अनुप्राणित थे। परन्तु तुलसी ने जैसे सौन्दर्यानुभूति को बनाए रखते हुए इस चेतना को धात्ममात् किया, वैसे कबीर नहीं कर पाए। संभवतः इसका कारण यह था कि तुलसी विधिवत् काव्य-परम्परा में दीक्षित हुए थे, जब कि कबीर ने अपने को दीक्षा स्वयं ही दी। इसलिए उन्होंने परम्परागत काव्य-मूल्यों को महत्व नहीं दिया, और आवश्यकता के अनुसार शब्द और छन्द की मर्यादाओं का भी तिरस्कार कर दिया। कबीर के लिए उनके प्रतिपाद्य का ही महत्व था, किस विधि से प्रतिपादन होता है, इसका नहीं। अभिव्यक्ति के प्रति उदासीनता से जहाँ उनकी रचना में सहजता और शक्ति आ गई, वहाँ बहुत जगह उससे सौन्दर्य-पक्ष की क्षति भी हुई। कई जगह उन्होंने ऐसे विन्दुओं का विधान किया है, जो सौन्दर्य-दृष्टि को ठेस पहुँचाते हैं।

इस तरह कबीर के काव्य में वह सन्तुलन स्थापित नहीं हो पाया, जो तुलसी के काव्य में है। कबीर की योगमार्गी साधना-पद्धति की स्वीकृति का भी उनके काव्य के सौन्दर्य-पक्ष पर प्रभाव पड़ा है। इसने कई जगह उनके काव्य को व्याख्यात्मक बनाकर उसकी रसात्मकता को भ्रष्ट कर दिया है। कबीर के काव्य में, और उनके प्रतिरिक्त सूर के काव्य में भी, बहुत से ऐसे अंश हैं, जिसमें केवल पारिभाषिक शब्दों या नामावतियों का सज्जन मात्र किया गया है। काव्य की दृष्टि से उनका

कोई महत्त्व नहीं है। इस तरह के प्रश्नों को निकाल देने से उनके काव्य का विस्तार बहुत सीमित रह जाता है, और उसके अन्तर्गत भी बहुत पुनरावृत्ति है। इसके विपरीत तुलसी के काव्य में विविध वर्णनों, व्याख्यानों तथा कथा-प्रसंगों के बीच भी भावना का अखंड प्रवाह बना रहा है। उनके काव्य में कवित्व के साथ-साथ उनके पाण्डित्य, दार्शनिक चिन्तन और व्यवस्था-विधान का ऐसा मेल है कि वही रसास्वादन में बाधा नहीं पड़ती। यह नहीं कि तुलसी का काव्य नामावतियों के सकलन या पुनरावृत्ति के शोष से सर्वथा मुक्त है। परन्तु तुलसी के काव्य के विस्तार को देखते हुए, ऐसे स्थल बहुत थोड़े हैं और इसलिए नगण्य प्रतीत होते हैं। मानस जैसे महाकाव्य के अन्तर्गत तो उनसे बैसे भी प्रभाव में बाधा नहीं पड़ती, क्योंकि महाकाव्य का शिल्प ही उनके लिए अवकाश प्रस्तुत कर देता है।

इस तरह अन्य कवियों की रचनाओं में जहाँ उस विशिष्ट काव्य-परंपरा का आशिक विकास दृष्टिगत होता है, तुलसी के काव्य में उसकी सर्वांगीण समृद्धि का परिचय पाया जा सकता है। जहाँ अन्य कवियों की रचनाएँ सामूहिक रूप से उस परम्परा की चरम उपलब्धियों का प्रतिनिधित्व करती हैं, वहाँ तुलसी का काव्य उस परम्परा का प्रतिनिधित्व करने की दृष्टि से अपने में पूर्ण है। यही नहीं, यदि तुलसी के मानस की रचना न हुई होती, और कृष्ण-भक्ति-काव्य की रीति-काव्य में यही स्वाभाविक परिणति होती, तो प्रबन्ध-काव्य के क्षेत्र में एक बहुत बड़ा अभाव बना रहता। पदमावत में कथा-निर्वाह की विशेषता अवश्य है, परन्तु उसमें मानस जैसी व्यापक दृष्टि और जीवन की सूक्ष्म-वृक्ष नहीं है। पदमावत प्रेम-काव्य है, और प्रेम जीवन का एक पक्ष है। जायसी ने प्रेम और युद्ध के प्रसंगों में बहुत विस्तृत और सजीव वर्णन दिए हैं और इन दो परिस्थितियों में रत्नसेन, पद्मावती, नागमती, गौरा और चादल आदि चरित्रों की मनोदशाओं का भी सफलतापूर्वक चित्रण किया है। परन्तु मानस केवल रघुनाथ-गाथा ही नहीं, सारे मानव जीवन का काव्य भी

है। उसके अन्तर्गत जीवन के प्रायः सभी पक्ष आ गए हैं—प्रेम, धर्म, धर्म-व्यवस्था, राजनीति, लोकनीति, समाज-विधान, शिक्षा और कला आदि। इसके अतिरिक्त जितनी तरह के मानव-सम्बन्धों की कल्पना हो सकती है, उन सब पर मानस में प्रकाश डाला गया है। अनुकूल और प्रतिकूल परिस्थितियों में पिता-पुत्र, भाई-भाई, पति-पत्नी, स्वामी-सेवक, गुरु-शिष्य और राजा-प्रजा आदि के सम्बन्धों का विशद विश्लेषण, और इन सबको के अन्तर्गत सभी तरह की आन्तरिक और बाह्य परिस्थितियों का चित्रण मानस में मिलता है। इसके अतिरिक्त मित्रता और दाम्पत्य के प्रसंगों में मानसिक अन्तर्धारों, और नीति और अनीति के संघर्ष में कई तरह की अन्तर्दशाओं का सूक्ष्म चित्रण हुआ है। इस तरह मानस एक महाकाव्य ही नहीं, एक समय का इतिहास, एक जीवन की पूरी व्यवस्था, और एक काव्य परम्परा की पूर्ण अभिव्यक्ति भी है। मानस के बिना उस परम्परा की उपलब्धियों का कंन्वम पूरा नहीं होता। अतिकाल के अन्य कवि, विशेषतया सूर और कबीर, मानसवार के कुछ अभावों की पूर्ति अवश्य करते हैं—सूर चित्राकन और भाव-विधान में और कबीर जीवन के प्रगतिशील रूप को समझने में, और इस दृष्टि से इस परम्परा के गौरव की प्रतिष्ठित करने में उगड़ी देन बहुत महत्वपूर्ण है। परन्तु व्यापक सन्दर्भ में देखते हुए, और काव्य के सामूहिक प्रभाव की दृष्टि में रगते हुए, ऐतिहासिक पार्श्व में तुलसी की देन, निःसन्देह, सबसे महत्वपूर्ण है।

इसके अनन्तर परवर्ती काव्य-परम्परा के परिपार्श्व में इस काव्य के अपेक्षित मूल्य का प्रश्न सामने आता है। भारतेन्दु से इस नई परम्परा का आरम्भ होता है, जिसने बहुत दक्षिणता में अपने दो नये-नये सांचों में ढाला है, और वस्तु तथा शिल्प, दोनों क्षेत्रों में नये धारामों के स्पर्श के लिए निरन्तर प्रयत्नशील रही है। इस परम्परा में आकर काव्यकारों ने अपने को पहले की काव्य-रूढ़ियों से धीरे-धीरे सगम्य संबंध स्थापित कर लिया। भारतेन्दु जैसे इन दो परम्पराओं के दोराहे पर खड़े हैं। वे अपने दो पूर्ववर्ती काव्य-परम्परा की रूढ़ियों का अनुसरण करते हुए काव्य के

वस्तु-क्षेत्र को सामान्य जीवन के साथ जोड़ने की ओर प्रवृत्त हुए। उन्होंने अपने काव्य में तात्कालिक जीवन की समस्याओं का चित्रण करके भविष्य के लिए नई दिशा में पहले पग चिह्न बना दिए। रूढ़ि से प्रभाव ग्रहण करने में भी उन्होंने रीतिकाल की दरबारी प्रवृत्ति का तिरस्कार कर, सीधे भक्त कवियों से ही प्रेरणा प्राप्त की। अभिव्यक्ति के क्षेत्र में भी उनपर भक्तिकालीन रूढ़ियाँ का ही अधिक प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। भारतेन्दु ने एक ओर तुलसी की लोकमंगल की भावना को फिर से काव्य में प्रतिष्ठित किया, और दूसरी ओर साधारण के मोह से मुक्त होकर काव्य को साधारण की अभिव्यक्ति का साधन बनाया। विश्व साहित्य में साधारण जीवन की अवतारणा बहुत पहले से होने लगी थी और यथार्थ चित्रण की परम्परा उस समय तब बहुत विकास कर चुकी थी। भारतेन्दु और उनके सहयोगियों ने साधारण के प्रति आन्तरिक आग्रह का परिचय तो दिया, परन्तु निश्चित परम्परा न होने के कारण उनकी रचनाओं में उस काल के यथार्थ का सही प्रतिनिधित्व नहीं हुआ। स्फुट रूप से की गई कुछ भावाभिव्यक्तियाँ ही उस काल की यथार्थ चेतना का प्रतिनिधित्व करती हैं। उस आरम्भिक काल में इससे अधिक की आशा भी नहीं की जा सकती थी। उस काल की रचनाओं में साधारण के प्रति संवेदन-शीलता तो है, पर कोई ऐसी आन्तरिक भावना नहीं जो काव्य की प्राण-शक्ति बन जाती है। द्विवेदी-काल में सुधारवादी आन्दोलनों के परिणाम स्वरूप उपदेशात्मकता के बंद जाने से इस परम्परा की भाव-वस्तु और शिल्पगत विशेषताओं का विकास नहीं हो पाया। काव्य-माध्यम के रूप में खड़ी बोली का स्वरूप अभी बना नहीं था, इसलिए भाषा की दुर्बलता भी इस काल के काव्य की एक परिसीमा रही।

छायावाद काल में आकर एक ओर भाषा का निखार हुआ और दूसरी ओर काव्य की कवियों की आन्तरिक अनुभूति का स्पर्श भी प्राप्त हुआ। अभिव्यक्ति के क्षेत्र में नये-नये प्रयोग किए गए। परन्तु काव्य में साधारण जन जीवन की व्याप्ति की आशा जा पहले से होने लगी थी,

वह इस काल में पूरी नहीं हुई। छायावादी कवियों को साधारण का मोह तो रहा, परन्तु मानव और उसके सघर्षशील जीवन से हटकर उनकी प्रवृत्ति मानव को प्राकृतिक परिपार्श्व में देखने की ओर हुई। इससे साधारण की वासना का रूप इस तरह से बदला कि मानव गौण हो गया, प्रकृति मुख्य, और प्रकृति में मानवीय चेतना का आरोप कर विशद सवेदना का परिचय दिया जाने लगा। इन कवियों के हृदय में साधारण के प्रति वासना थी, परन्तु साधारण जन-जीवन के साथ इनका वैसा सम्पर्क नहीं था, जो इनकी रचनाओं में उसकी अवतारणा की भूमि प्रस्तुत कर सकता। जन-जीवन के स्पन्दों का अनुभव और भवन करने के लिए नैसर्गिक प्रतिभा और सवेदनशील हृदय की ही नहीं, क्रियात्मक रूप से एक विशेष तरह का जीवन जीने की भी आवश्यकता होती है। जीवन के उन स्पन्दों के अभाव को प्रकृति के रंगों, रूपों और ध्वनियों के अंकन से पूरा करने का प्रयत्न किया गया। इसे साधारण जीवन से पलायन की प्रवृत्ति न बहकर अपने कवि-कर्तव्य से पलायन की प्रवृत्ति कहा जा सकता है। इन कवियों की निजता शब्दों और छन्दों के प्रयोगों में और नये-नये विम्ब-विधान के आग्रह में ही अधिकतर व्यक्त हुई। जहाँ भावना तीव्र हो और अनुभव क्षेत्र समिति हो, वहाँ वाक्य में प्रायः इस तरह की प्रयोगशीलता का आग्रह बढ़ने लगता है।

प्रसाद की कामायनी इस काल की प्रतिनिधि रचना मानी जा सकती है, क्योंकि उपार्यानाश्रित होते हुए भी वह साधारण मानव का ही वाक्य है। कामायनी का स्वर मानव-वल्याण का स्वर होते हुए भी जीवन के प्रत्यक्ष अनुभव से उभरा हुआ स्वर नहीं है। प्रसाद के पास जैसी नैसर्गिक प्रतिभा थी, और जैसा विशद उनका अध्ययन था, उसके साथ यदि जीवन के व्यापक सम्पर्क से सजोए गए अनुभवों की पूँजी भी होती, तो वे सधमुच अपने समय के मानस की रचना कर जाते, जिसका प्रापेक्षिक महत्त्व सम्भवतः मानस से अधिक होता। परन्तु कामायनी इन वाक्य-परम्परा की सफरतम रचना होते हुए भी, मुग की गामूहिक चेतना का

प्रतिनिधित्व नहीं करती, न ही उसमें मानस जैसी व्यापकता आ पाई है, और न ही उसमें साधारण मानव की सूक्ष्म अन्तर्वृत्तियों का चित्रण हुआ है। इस दिशा में जो उपलब्धि काव्य में नहीं हो सकी, वह आशिक रूप से गद्य में संभव हो पाई है।

परवर्ती प्रगतिवादी काव्यधारा के अन्तर्गत साधारण जीवन के व्यापक द्वन्द्व और अन्तर्द्वन्द्व को चित्रित करने के कुछ प्रयत्न हुए, परन्तु इनमें से अधिकांश प्रयत्न लेखकों के बौद्धिक आग्रह को ही व्यक्त करते हैं। इनमें साधारण जीवन के प्रति इन कवियों के निजी भावाग्रह का स्पर्श बहुत कम प्रतीत होता है। इसके साथ ही प्रगतिवादी काव्यधारा में बहुत अभिव्यक्ति काव्यधारा आई, छायावादी काव्य के अन्तर्गत जिस साक्षरता और व्यञ्जनात्मकता का विकास हुआ था, उसे बनाए रखना संभव नहीं हुआ, और अभिव्यक्ति छायावादी काव्यधारा के मानदण्डों के अनुकूल नहीं बनी रह सकी। अतः इस धारा के अन्तर्गत किसी कवि या कृति को वह प्रतिष्ठा प्राप्त नहीं हो सकी। जो उसे एक सीमा-चिह्न बना दे। आज की प्रयोगशील या नई कविता में घातकता और क्षण-प्रतिक्षण की अनुभूतियों की सच्ची अभिव्यक्ति का आग्रह बल पकड़ रहा है, परन्तु इस धारा की अतिशय साकेतिकता और व्यक्तिनिष्ठता बहुत शीघ्र इसे जीवन के सामूहिक परिस्पन्दन से दूर हटाए दे रही है, और सन्देह है कि इसमें समय की सामूहिक चेतना का सही प्रतिनिधित्व हो पाएगा।

तुलसी का काव्य एक परम्परा के चरम विकास का प्रतिनिधित्व करता है, परन्तु आज की काव्यधारा आरम्भ से अब तक प्रयोगों की एक शृङ्खला है, जिसे अभी एक चरम उपलब्धि तक पहुँचना है। तुलसी के काव्य की रचना भी कई सौ वर्षों में हुए प्रयोगों की एक सम्बन्धी शृङ्खला के बाद संभव हुई। मूलतः रचना में व्यक्तित्व की ही अभिव्यक्ति होती है, और किसी महान् कृति की रचना के लिए यह अपेक्षित है कि रचयिता का आचरण, उसकी भावना और उसका चिन्तन तीनों समन्वित हों। तुलसी में यह समन्वय है और उनकी रचना में इस समन्वित व्यक्तित्व का सर्वत्र

परिचय मिल जाता है। तुलसी की एक-एक पंक्ति उनके मानसिक और भावात्मक रूप की ही अभिव्यक्ति है। उनके द्वारा किए गए अपने समय के मूल्यांकन या सामाजिक आदर्शों के विधान से हम सहमत न हो, यह अलग बात है, परन्तु उनके काव्य में व्यक्तित्व और कृतित्व की एकात्मकता स्पष्ट प्रतीत होती है। तुलसी की कामना अकामना, उनका सतोष-असतोष जया का लो उनके काव्य में प्रतिफलित है। इसके विपरीत आज के काव्य में अभी तक वही ऐसे समन्वित व्यक्तित्व की अभिव्यक्ति नहीं हुई है। अतः यह कहा जा सकता है कि तुलसी का काव्य एक परम्परा के चरम विकास का प्रतिनिधित्व ही नहीं करता, भावना, चिन्तन और वैमर्शिक आचरण के समन्वय से विनिर्मित कवि-व्यक्तित्व की समग्र अभिव्यक्ति की दृष्टि से आज तक के हिन्दी काव्य में यह सर्वाग्रणी भी है।

◊ ◊ ◊

